Hayo Vierck

Wieland der Schmied – und Schamane?

Ergänzungsbände zum Reallexikon der Germanischen Altertumskunde



Herausgegeben von
Sebastian Brather, Wilhelm Heizmann
Und Steffen Patzold

Band 127

Hayo Vierck

Wieland der Schmied – und Schamane?

Ein Schmiedeheld und Halbgott
im Spiegel skandinavischer und angelsächsischer
Bilddenkmäler

Herausgegeben und mit einem Vorwort, einer Einleitung, einem Literaturverzeichnis, einem Abbildungsnachweis sowie einem Register versehen, des Weiteren ergänzt um Hayo Viercks Schriftenverzeichnis, den Nachruf von Volker Bierbrauer und eine Bibliographie zu Wieland dem Schmied von Wilhelm Heizmann

DE GRUYTER

ISBN 978-3-11-048604-9
e-ISBN (PDF) 978-3-11-075142-0
e-ISBN (EPUB) 978-3-11-075146-8
ISSN 1866-7678

Library of Congress Control Number: 2021938651

Bibliografische Information der Deutschen Nationalbibliothek
Die Deutsche Nationalbibliothek verzeichnet diese Publikation in der Deutschen Nationalbibliografie; detaillierte bibliografische Daten sind im Internet unter http://dnb.dnb.de abrufbar

Satz: Dörlemann Satz GmbH & Co. KG, Lemförde
Druck und Bindung: Beltz Bad Langensalza GmbH

www.degruyter.com



Der Herausgeber widmet diesen Band Frau Dr. Sigrid Vierck und Frau Leonie Vierck

Vorwort

Mit der Herausgabe dieses Bandes findet ein Buchprojekt seinen Abschluss, das mich zunächst gedanklich, dann als konkrete Aufgabe die längste Zeit meiner wissenschaftlichen Laufbahn begleitet hat. Wie es dazu kam, sei hier kurz erzählt. Meine erste Begegnung mit Hayo Vierck liegt Jahrzehnte zurück. 1983 arbeitete ich als Stipendiat der Studienstiftung an meiner Dissertation am arnamagnäanischen Institut in Kopenhagen. Im Herbst reiste ich nach Marburg, um an dem in mancherlei Hinsicht denkwürdigen, ersten (und zugleich letzten) Kongress zum Problem der Deutung frühmittelalterlicher Bildinhalte teilzunehmen, den Helmut Roth organisiert hatte. Schon bei der Eröffnung kam ich neben einem rotblonden Hünen zu sitzen, der, sobald er herausgefunden hatte, dass ich Altnordist war, mich mit philologischen Fragen zur *Eiríks saga rauða* löcherte. An seinen Vortrag erinnere ich mich noch lebhaft. Trotz eines offenkundig unfertigen Manuskripts, einer unübersehbaren Nervosität und beträchtlichen Problemen, den Zeitrahmen einzuhalten, bot dieser eine faszinierende Zusammenschau von archäologischem und schriftlichem Quellenmaterial wie ich sie in vergleichbarer Form bis dahin noch nicht erlebt hatte. Bald nachdem ich 1984 am Skandinavischen Seminar in Göttingen eine Stelle als wissenschaftlicher Mitarbeiter angetreten hatte, kam es zu einem neuerlichen Kontakt, den Hayo Vierck suchte. Er holte meinen Rat zu philologischen Problemen ein, die ihn im Zusammenhang mit seiner Habilitationsschrift beschäftigten, und dies führte schließlich dazu, dass ich die ganze Arbeit las. Es war dies die Studie über Wieland den Schmied, die hier im Druck vorgelegt wird. Dass diese Schrift in Münster offenbar auf nicht unbeträchtlichen Widerstand stieß, überraschte mich.[1] Noch glaubte ich an ein gutes Ende, als mich Hayo Vierck von seiner lebensbedrohlichen Erkrankung in Kenntnis setzte. Ein zweites Mal traf ich persönlich mit ihm in München zusammen. Ich traf einen Mann, der auf erschütternde Weise von seiner Erkrankung gezeichnet war, der sich gleichwohl aber auf dem Weg der Genesung wähnte und schon wieder dabei war, den Blick in die Zukunft zu richten und den liegengelassenen Faden seiner Arbeit aufzugreifen. Diese Hoffnungen endeten in den Morgenstunden des 16. März 1989 auf der Insel Reichenau. Weder war ich ein Kollege von Hayo Vierck noch kann ich für mich in Anspruch nehmen, mit ihm befreundet gewesen zu sein. Ich kann nicht einmal behaupten, dass ich ihn gut kannte. Gleichwohl ist mir sein Schicksal sehr nahegegangen, steht es doch über alle persönliche Betroffenheit hinaus für die Schattenseiten der akademischen Welt. Dass hier ein Mann mit herausragenden Talenten betroffen war, der zu einer akademischen Karriere berufen war, wird niemand, der ihn persönlich kannte oder seine zahlreichen Aufsätze gelesen hat, ernsthaft in Abrede stellen können.

1 Die genauen Umstände und Gründe sind mir unbekannt. Nicht unerwähnt soll an dieser Stelle jedoch bleiben, dass sich in Hayo Viercks Mainzer Nachlass Kopien von nicht weniger als neun Gutachten namhafter Wissenschaftler finden, die bei durchaus formulierter Kritik im Detail ausnahmslos die Annahme der hier herausgegebenen Studie als schriftliche Habilitationsleistung empfehlen.

https://doi.org/10.1515/9783110751420-201

Schon bald nach Hayo Viercks Tod trieb mich der Gedanke an die unveröffentlicht gebliebene Studie über Wieland den Schmied um. Sie erschien mir als Philologen gerade wegen ihrer Interdisziplinarität von exemplarischem Charakter. Da mir zur Kenntnis gelangt war, dass es im Münchner Institut für Vor- und Frühgeschichte durchaus Bemühungen gab, die Studie zum Druck zu befördern, wartete ich zunächst ab. Als die Veröffentlichung ausblieb, wandte ich mich an Sigrid Vierck mit der Bitte, mich dieser Aufgabe annehmen zu dürfen. Grundlage meiner Bemühungen war zunächst eine Kopie der Habilitationsschrift, im Folgenden als ‚Münsteraner Fassung' bezeichnet. Die Arbeit an dem Text zog sich vor allem wegen des umständlichen Anmerkungsapparates mit seinen zahlreichen, nicht selten ins Leere laufenden Querverweisen über viele Jahre hin. Im Frühjahr 2014 sollte ein Besuch am Römisch-Germanischen Zentralmuseum und die Einsichtnahme in den dort aufbewahrten, umfangreichen Nachlass letzte Unklarheiten beseitigen. Erst bei dieser Gelegenheit erhielt ich Kenntnis von einem dort aufbewahrten Manuskript, das den Bemühungen Max Martins zu verdanken war. Aus einem beiliegenden Briefwechsel zwischen Max Martin und Siegmar von Schnurbein ging hervor, dass er diesen Text der Schriftenreihe des RGMZ zur Veröffentlichung angeboten hatte. Aus ungeklärten Gründen kam es dazu aber nie. Ein Vergleich der beiden Texte zeigte rasch, dass Max Martin eine offensichtlich noch von Hayo Vierck selbst überarbeitete Fassung verwenden konnte, die mir unbekannt war. Der hier vorgelegten Druckfassung liegt diese ‚Münchner Fassung' letzter Hand zugrunde. Allerdings zeigte sich auch, dass mein Einsatz nicht vergeblich gewesen war, denn dadurch waren nicht nur die zahlreichen Anmerkungen und das umfangreiche Literaturverzeichnis in zeitgemäße Form gebracht, sondern beides zugleich überprüft und korrigiert worden. Erstellt wurde ferner ein Abbildungsnachweis, der in der Münsteraner wie in der Münchner Fassung nur in sehr reduzierter und ungenügender Form vorlag. Gerade die Abbildungen stellten den Herausgeber vor größte Probleme. Ursprünglich handelte es sich dabei um Umzeichnungen Hayo Viercks, der ein begnadeter Zeichner war. Diese Abbildungen lagen jedoch nur in der bescheidenen kopialen Qualität der Münsteraner Fassung vor. Viercks Originalzeichnungen waren leider trotz intensivster Suche auch im Nachlass nicht zu entdecken. Um die Herkunft der Bilder nachweisen zu können, musste zunächst die gesamte verwendete Literatur mit ihren zahlreichen, oft nur sehr mühsam zu beschaffenden sowjetischen Titeln gesichtet werden. Der Weg zu den unmittelbaren Vorlagen der Umzeichnungen erwies sich dabei leider nur zum Teil als hilfreich, da diese oft aufgrund der schlechten Papierqualität für eine Reproduktion nicht geeignet waren. Hier mussten z. T. neue Photographien und Abbildungen beschafft werden. Da auch keine von den Bildtafeln aufzufinden war, wurden diese zur Gänze neu erstellt, denn von den ursprünglichen Fotos lagen nur schlechte schwarz-weiß Kopien vor. In den Text selbst hat der Herausgeber nur in Form von nicht weiter kenntlich gemachten Korrekturen offensichtlicher Fehler und Versehen eingegriffen. Eine Anpassung des Textes an den heutigen Forschungsstand verbot sich aus Respekt vor der wissenschaftlichen Leistung dieser Studie. Gelegent-

liche Hinweise des Herausgebers auf wichtige neuere Forschungsliteratur sowie eine längere Korrekturnote (Anm. 185) sind mit * markiert.

Der Herausgeber ist einer Reihe von Personen zu Dank verpflichtet. Max Martin erlaubte mir die Verwendung seiner Manuskriptfassung und klärte mich über mir unklare Zusammenhänge auf. Annette Frey vom RGZM hat den Nachlass Hayo Viercks effektiv aufbereitet und stand mir bei meinem Besuch in Mainz geduldig zur Seite. Volker Bierbrauer gestattete liebenswürdigerweise den Wiederabdruck seines einfühlsamen und von freundschaftlicher Anteilnahme geprägten Nachrufs von 1989. Sebastian Brather hat alle meine Fragen das Russische betreffend mit nimmermüder Geduld erschöpfend beantwortet. Michael Müller-Wille gab bereitwillig zu vielen, Personen betreffende Nachfragen Auskunft. Sigmund Oehrl hat mir freundlicherweise den Abdruck eines RTI-*shnapshots* der Wielandszene auf Ardre VIII überlassen. Sabine Schmalzer war mir bei der Beschaffung von Bildmaterial aus dem finnischen Nationalmuseum in Helsinki behilflich. Bei der Recherche, der Korrektur und der Einrichtung des Textes standen mir in zeitlicher Reihenfolge Andrea Tietz, Thomas Krümpel und Sophie Fendel hilfreich zur Seite. Daniela Hahns großartiges Organisationstalent und unerschütterlicher Optimismus halfen mir über manche Hürde und gelegentlich aufkeimende defaitistische Anwandlungen hinweg.

München im Frühjahr 2021

Inhalt

Vorwort —— IX

Einführung —— XV

Hayo Vierck: Wieland der Schmied – und Schamane? Ein Schmiedeheld und Halbgott im Spiegel skandinavischer und angelsächsischer Bilddenkmäler

Vorwort —— 3

1 Anfrage zum ‚Ursprung' des eddischen Wielandliedes —— 7

2 Die stoffgeschichtliche Fragestellung —— 28

3 Vorbemerkungen zur Anlage der Untersuchung, zu Quellenlage und Forschungsstand, zur thematischen Begrenzung wie zu allgemeinen Methodenfragen —— 32

4 Das eddische Wielandlied und die Schmiedeszene am *Franks Casket* —— 46

5 Die Auflösung der Alternative ‚Flieger oder Vogelmensch'; zugleich eine Antwort auf die Frage nach heidnisch-christlicher Kontinuität in der seegermanischen Bildüberlieferung —— 50

6 Mythos und Gestalt – Motivgeschichtliche Vergleiche in der Serie —— 56

7 Schamanoide Züge im Germanischen und die Beantwortung ihrer Herkunftsfrage in Kenntnis der ‚finnisch-ugrischen' Schwimmvogel-Symbolik —— 72

8 Zur interkulturellen Verortung des Wieland-Stoffes aus der Vogelperspektive finnisch-germanischer Verkehrsbeziehungen —— 91

Anhang

1 Zur Verknüpfung des Erdtaucher-Symbolgutes mit dem ‚finnisch-ugrischen' Tieropfer und dem Schamanismus —— 99

2 Verzeichnis zum ‚finnisch-ugrischen' Schwimmvogel-Symbolgut (Taf. 28) aus Gebieten außerhalb seiner Hauptverbreitung (Taf. 24, Abb. A u. Taf. 34, Abb. 34C) —— 117

Literaturverzeichnis —— 119
Quellen —— **119**
Sekundärliteratur —— **120**

Schriftenverzeichnis von Hayo Vierck —— 147

Nachruf auf Hayo Vierck —— 152

Wieland-Bibliographie —— 156

Register —— 177

Abbildungsnachweis —— 194

Tafeln —— 199

Einführung

Mit dem Titel seiner Arbeit klinkt sich Hayo Vierck in eine Diskussion ein, die seit den 60er Jahren des 20. Jahrhunderts in mehreren Disziplinen höchst aktuell war. Diese Diskussion war nicht zuletzt durch Mircea Eliades Bestseller ‚Schamanismus und archaische Extasetechnik' (1951) angestoßen worden, in dem der Schamanismusbegriff eine höchst problematische, popularisierende Ausweitung erfahren hatte und in der Folge zu einem religionswissenschaftlich weitgehend konturlosen ‚Allerweltsterminus' verwässerte.[1] An dieser Diskussion beteiligten sich im Bereich der germanischen und altnordischen Religion u. a. Helmut Birkhan, Helmut Roth und Peter Buchholz,[2] um nur einige wenige zu nennen.[3] Auch Karl Hauck bediente sich in zahlreichen Einzelstudien ‚Zur Ikonologie der Goldbrakteaten'[4] zunächst einer Terminologie, die vom schamanistischen Paradigma, das lange Zeit seine Auffassung der Brakteatenreligion bestimmte, geprägt ist. Erst nach den Einwänden von Edgar Polomé[5] verschwand der Begriff ‚Schamane' ohne weitere Diskussion aus Haucks terminologischem Wortschatz.[6] Indes ist damit die Schamanismus-Diskussion im Kontext altnordischer Überlieferung keineswegs verstummt. Hier ist es vor allem der *seiðr*, die speziell nordische Form der Magie, die seit dem 19. Jahrhundert insbesondere mit Johan Fritzners Schrift ‚Lappernes Hedenskab og Trolddomskunst sammenholt med andre Folks, især Nordmændenes Tro og Overtro' aus dem Jahr 1877 immer wieder mit dem lappischen Schamanismus in Zusammenhang gebracht wurde.[7] Trotz Dillmanns bedenkenswerten Einwänden ist diese Diskussion keineswegs erledigt.[8] Zudem lassen sich auch zahlreiche andere Elemente der altnordischen Überlieferung[9] – ich verweise hier nur stellvertretend auf die *reginnaglar* und ihr samisches Pendent,[10] oder das

1 Als eine Art von Gegenposition wäre hier auf den nach wie vor unverzichtbaren Aufsatz von László Vajda aus dem Jahr 1959 zu verweisen. Einen fundierten Überblick ermöglicht das Stichwort ‚Schamanismus' im Handbuch religionswissenschaftlicher Grundbegriffe (Hesse 2001).

2 Birkhan 1970; Roth 1986b; Buchholz 1968; Buchholz 1971.

3 Einen Überblick zum Thema ‚Schamanismus in der altnordischen Überlieferung' bietet Stefanie von Schnurbein (2005).

4 Hauck 1971–2002.

5 Polomé 2002. Wie Stefanie von Schnurbein deutlich machen konnte, ist Polomés Urteil nicht frei von ideologischen Erwägungen (S. 162). Der von ihr mit Polomé in einem Atemzug genannte Dillmann verdient dagegen eine differenziertere Betrachtung (Dillmann 2002). Seine Einwände sind weniger generell gegen eine schamanistische Deutungsperspektive des nordischen Quellenmaterials an sich gerichtet als vielmehr punktuell auf bestimmte Erscheinungsformen des Zaubers (*seiðr*).

6 Siehe Heizmann 2011, S. 548 f.

7 Vgl. hierzu den Forschungsüberblick bei Kunstmann 2020, S. 5–8.

8 Vgl. Clive Toleys umfangreiche Studie ‚Shamanism in Norse Myth and Magic' von 2009, hier besonders S. 142 oder auch Thomas Du Bois 1999, S. 128 und jetzt Kunstmann 2020.

9 Am Ausführlichsten behandelt in Buchholz' Dissertation von 1971 und bei Tolley 2009.

10 Tolley 2009/1, S. 281.

https://doi.org/10.1515/9783110751420-202

Echo der kalevalischen Sampo-Überlieferung im Altnordischen[11] – nach wie vor am Besten vor dem Hintergrund der jahrhundertelangen, engen Kontakte zur samischen und finn-ugrischen Welt erklären.

Viercks Studie mag in ihrer Zeitbezogenheit auf den ersten Blick vielleicht etwas rückwärtsgewandt wirken, eine Reduzierung auf die Frage allerdings, ob Wieland nun als Schamane bezeichnet werden darf oder nicht, würde dieser Arbeit in keiner Weise gerecht werden und ihre weit ausgreifende Fragestellung völlig verkennen.[12] Es geht in Viercks eigenen Worten zunächst darum, „die magischen Charakterzüge unseres Meisterschmiedes in ihren mythologischen und sozialwirtschaftlichen Bezügen ans Licht zu stellen; denn dank einer derart ganzheitlichen Betrachtungsweise wird hoffentlich die Auswertung der ältesten noch greifbaren Zeugnisse zu Wieland ihren eigenständigen Beitrag zur Sozialgeschichte des frühmittelalterlichen Handwerks leisten.“ Es bleibt aber nicht allein dabei, den Wieland-Stoff handwerksgeschichtlich auszubeuten. Als Archäologe sieht Vierck keinen Anlass, „die *survivals* aus dem Ganzen der ‚materiellen Kultur‘ herauszulösen“ oder „einen – in größere Zeitentiefe verlängerten – Suchschacht in der Hoffnung niederzubringen, auf eine einheitliche ‚Urschicht‘ der Überlieferung zu stoßen. Es kommt vielmehr entscheidend darauf an, die noch erreichbaren Zeugnisse auf ihre jeweils gültigen Funktionswerte für die Träger der betreffenden Kulturen hin zu prüfen. Das Wort Kultur von vornherein in die Mehrzahl zu setzen, empfiehlt sich dabei im Vorwissen um Zusammenhänge, die zumeist in ihrer raum-zeitlichen Erstreckung großzügiger ausgelegt und vielfältiger verästelt sind, als man dies vom Standort literarischer Quellen her gewohnt ist oder überhaupt erst in den Blick bekommt. Kulturvergleichende Untersuchungen sind angezeigt.“

Mit dem Stichwort ‚kulturvergleichende Untersuchung‘ ist vielleicht der wichtigste Grund genannt, der es meines Erachtens rechtfertigt, Viercks Arbeit aus dem Orkus des Vergessens ans Tageslicht zu befördern, um ihr so trotz aller Widrigkeiten des Schicksals doch noch den Platz in der Wissenschaft zu sichern, der ihr zusteht. Vierck betreibt genau das, was heute von unseren Fächern, seien es Philologien oder archäologische Disziplinen, unter dem Begriff ‚Kulturwissenschaft‘ eingefordert wird. Dabei zeigt er sich gänzlich unbekümmert um etablierte Fächergrenzen. Sein Schritt

11 Tolley 1995; Siikala 1999; Drobin / Keinanen 2001.

12 Dies ist der Fall bei Hans Fromms Aufsatz ‚Schamanismus? Bemerkungen zum Wielandlied der Edda‘, der 1999 im Arkiv för nordisk filologi veröffentlich wurde (Fromm 1999). Fromm kannte offensichtlich Hayo Viercks Typoskript und wendet sich dezidiert gegen dessen Versuch, die Wielandgeschichte vor einem schamanistischen Hintergrund zu verstehen. Es ist hier nicht der Ort, sich eingehend mit diesem Beitrag auseinanderzusetzen. Er beruht auf offenkundigen Missverständnissen (was die Positionen Ursula Dronkes betrifft), auf überholten Ansichten (was Franks Casket betrifft) und lässt zudem die Tragweite von Viercks ikonographischem Material völlig außer Acht. Aus persönlichen Gesprächen, die ich darüber mit dem verstorbenen Münchner Ethnologen László Vajda, einem ausgewiesenen Kenner des Schamanismus, geführt habe, weiß ich, dass Fromms Kritik nicht seine Zustimmung gefunden hat.

durchmisst weite geographische und zeitliche Räume. Ich vermute unter Rückschluss auf eigene Erfahrungen, dass dies nicht zuletzt mit seinem Studium der Völkerkunde in München zusammenhängt, das ihn wie mich zu László Vajda geführt hat. Dieser hat wie wenig andere akademische Lehrer Universalität zum Prinzip seines wissenschaftlichen Arbeitens erhoben, es zugleich aber mit methodischer Strenge als historische Disziplin geerdet. Weite des Blicks und Unbekümmertheit um Fachgrenzen verleihen Hayo Viercks Studie zu Wieland dem Schmied Perspektiven, die in der Erforschung dieses bis heute ebenso rätselhaften wie faszinierenden Stoffes so nicht vor ihm und auch nicht nach ihm aufgezeigt wurden. Dies betrifft nicht zuletzt die ikonographische Dimension der Arbeit. In den zahlreichen Studien zur Wielandfabel haben zwar die Bildzeugnisse aus dem germanischen Bereich (Franks Casket, Steine von Leeds, Ardre VIII) immer eine gewichtige Rolle gespielt, doch blieb dabei völlig außer Acht, dass Wielands Flug in einen weit größeren Kontext gestellt werden kann. Urbild aller Wieland-Darstellungen ist nach Vierck der antike Mythos vom Raub des Ganymed durch Zeus in Adlergestalt. Vom 7.–8. Jahrhundert an wurde dieses Urbild im iranisch-arabischen Raum in zwei Varianten ausgeprägt. Die eine zeigt nach wie vor einen großen Vogel, der auf seinem Himmelsflug eine antropomorphe Gestalt in den Fängen trägt, die andere verknüpft Mensch- und Vogelmotive in mehr abstrakter Form. Beide Formen entwickelten sich in der eurasischen Steppenzone und den ihr südlich vorgelagerten Hochkulturen zu weit verbreiteten und langlebigen Wandermotiven. Im finn-ugrischen Sprachraum der voruralischen Platte von Perm kam es schließlich unter dem Einfluss der Vorstellung von der Tierverwandlung und Himmelfahrt des Schamanen zu einer weiteren, variantenreichen Umformung des Ganymed-Schemas. Neben Varianten, die das Vorbild-Motiv des Menschen, der vom Vogel emporgetragen wird, noch recht gut erkennen lassen, finden sich Reduktionsformen, in denen Mensch und Vogel miteinander verschmelzen. Von zentraler Bedeutung in Viercks Argumentation ist in diesem Zusammenhang eine permische Bronze aus Juupajoki in Finnland. Vor dem Hintergrund der intensiven nordgermanisch-finnischen Kulturbeziehungen, insbesondere aber im Blick auf die schmiedehandwerklich geprägten Beziehungen gotländischer Fernhändler zum Ladoga-Gebiet, erlaubt dieser Schlüsselfund eine östliche Deutungs-Perspektive zum besseren Verständnis der Wielanddarstellung auf dem gotländischen Bildstein von Ardre VIII.

Dieses reiche ikonographische Material ist in die Diskussion um die bildliche Darstellung der Wielandfabel bis heute nicht einbezogen worden. Gerade unter diesem Aspekt hat Hayo Viercks Studie nichts von ihrer Frische und Aktualität verloren.

Hayo Vierck

Wieland der Schmied – und Schamane?

Ein Schmiedeheld und Halbgott im Spiegel skandinavischer und angelsächsischer Bilddenkmäler

Vorwort

Diese Abhandlung reiht sich an eine Anzahl weiterer Studien, insbesondere aber an eine schon vor längerer Zeit abgefasste Untersuchung über die ‚Werke des Eligius' (vgl. Anm. 89).

Eligius, dessen Vita wir seinem heiligmäßigen Lebenswandel als Missionar und Bischof von Noyon und Tournai verdanken (641–660), war vom Ende des 6. Jahrhunderts an ein höfischer Goldschmied und Münzmeister der merowingischen Könige Chlotar II. und Dagobert I. gewesen. Ich bin zu der Überzeugung gelangt, dass sich künftig im Vergleich Wielands zu dieser seiner Gegenfigur aus dem romanisch-germanischen *civitas*-Raum ein Spannungsverhältnis im Rollenverständnis des Schmiedes in dieser einen Zone gegenüber der alteuropäischen, sich nordwärts anschließenden Zone wird nachweisen lassen.

Im Laufe der Materialsammlung und ihrer Auswertung hat es sich als durchaus ungewohnte Herausforderung an die archäologische Fassungskraft entpuppt, die unterschiedlichen Themenbereiche, Forschungsgegenstände und Methoden der Fächer, die sich an der Wielandforschung beteiligt haben, unter einen Hut zu bringen. Die zahlreichen Problematisierungs-Ebenen dieser Untersuchung haben denn auch in ganz ungewöhnlichem Maße von den Formen querwissenschaftlicher Zusammenarbeit in den Jahren meiner Mitarbeit am interdisziplinären Sonderforschungsbereich 7 ‚Mittelalterforschung' der Universität Münster profitiert. In diese lange Lernzeit im dialogischen Fächerverbund (1969–1985) fällt z. B. die im Wintersemester 1976/77 in einer gemeinsam mit Karl Heinrich Krüger vom Historischen Seminar der Universität Münster abgehaltene Übung über ‚Königsschätze der Völkerwanderungszeit in archäologischer und historischer Sicht'. Unter den Gesichtspunkten Schatzbesitz und Gabentausch wurde in diesem Rahmen erstmals auch die Wieland-Thematik erörtert.

An dieser Stelle und gerade in Münster geziemt sich ein Wort des Dankes. Er richtet sich an Karl Hauck. Obwohl sein Einfluss im vorliegenden Falle lediglich mittelbare Wirkung hatte,[1] ist doch er es gewesen, der mich stets dazu ermunterte, mich ein Stück weit heraus der disziplinären Enge des *narrow specialist* zu begeben. Es ist schwerlich daran zu deuteln, dass mir – gefesselt und artikuliert durch die besondere Art seines Ansporns zu Weite und Vielfalt – der Rücken durch seine Erfolge bei dem mühseligen Geschäft gestärkt wurde, eine zwar notwendige, aber nicht unbedingt willkommene Ablenkung von meinen eigentlichen Aufgaben durchzustehen.

Der ständige Gedankenaustausch zum Wechselverhältnis von Text- und Bildaussagen hat mich vor allem gelehrt, dass es nicht genügt, die Forschungsergebnisse von Nachbardisziplinen einfach zu übernehmen. Weil die Fragestellungen der beteiligten Fächer niemals identisch sind und es auch nicht sein können, kommt es entscheidend

1 Vgl. ‚Der Münsterer Sonderforschungsbericht (sic!) ‚Mittelalterforschung'. 8. Bericht. In: Frühmittelalterliche Studien 9, 1975, S. 443–457.

https://doi.org/10.1515/9783110751420-001

darauf an, ob man dazu bereit ist, sich auf die Begriffswelt und die Methoden der Nachbarfächer soweit einzulassen, dass die eigenen Vorstellungshorizonte dadurch aufgebrochen und verwandelt werden. In diesem Sinne hat mich die Gelegenheit zur öffentlichen Diskussion der Wieland-Thematik im Rahmen mehrerer Veranstaltungen sehr gefördert.

In erster Linie denke ich an verschiedene Kolloquien des Sonderforschungsbereiches 7 ‚Mittelalterforschung', bei denen diese Thematik und ihre methodischen Voraussetzungen am Rande besprochen wurden, angefangen bei dem von der Deutschen Forschungsgemeinschaft angeregten und von Karl Josef Narr im Herbst 1974 betreuten Kolloquium ‚Der Schmied im frühen Mittelalter'. Gelegenheiten zum interdisziplinären Meinungsaustausch wurden vor allem auch im Rahmen des Fachbereichs 14 der Wilhelms-Universität Münster ‚Alte und außereuropäische Sprachen und Kulturen' wahrgenommen, nämlich auf Einladung von Ulrich Schneider zu einem Vortrag im Kolloquium des Indologischen Seminars (Sommer 1984), der unter dem Zeichen vergleichend mythologischer Überlegungen stand; ferner durch die Teilnahme an einer völkerkundlichen Übung, auf die unten noch näher einzugehen ist. 1983 wurde aus Anlass der ‚1. Internationalen Fachkonferenz zum Problem der Deutung frühgeschichtlicher Bildinhalte' in Marburg eine erste Bilanz gezogen. Helmut Roth, dem Veranstalter und Herausgeber der Akten dieser Konferenz (Roth [Hg.] 1986), bin ich für sein großes Entgegenkommen dankbar verpflichtet, das Ergebnis der vorliegenden Untersuchung, das in einer ersten Fassung Bestandteil meines Vortrages vom 17. 2. 1983 ‚Gestaltentausch in den Tierstilen und die „wirkliche" Mensch/Tier-Metamorphose im germanischen Altertum' gewesen war, für eine andere Gelegenheit freizugeben. Seine Darstellung hätte den Rahmen des Tagungsbandes gesprengt, zu dem es jetzt ein gewissermaßen inoffizielles Beiheft darstellt. Infolgedessen erschien es untunlich, auf die Ergebnisse des Kolloquiums besonders einzugehen, zumal ich mir die *alter-ego*-Thematik bereits 1967, also auch noch vor Einsetzen eng verwandter Bemühungen seitens der Münsterschen Frühmittelalterforschung angeeignet hatte (vgl. Anm. 107).

Tatsache ist leider, dass sich aus gesundheitlichen Rücksichten, deren Tragweite hier nicht weiter zu erläutern ist, auch ein zweiter Versuch zerschlug, die Wieland-Thematik der wissenschaftlichen Öffentlichkeit aus archäologischer Sicht zu unterbreiten. Obwohl damals eine Fassung des Fließtextes bereits in Fahnenkorrekturen vorgelegen hatte, sollte es mir nicht mehr vergönnt sein, diese Ausarbeitung meines Spoletiner Vortrages im Rahmen der Angelsachsen-*Settimana* vom 26. 4. bis 1. 5. 1984 abzuschließen.[2] Umso dankbarer bin ich Präsident Ovidio Capitani sowie den Direktoren Giovanni Antonelli und Enrico Menesto, Spoleto und Rom, für alles Verständnis, das sie mir aus Anlass des erzwungenen Abbruchs der betreffenden Arbeiten ent-

2 Der betreffende Sammelband ist erschienen: Angli e Sassoni al di qua e la di là del mare, 26 aprile – 1 maggio 1984. 2 Bde. Settimane di Studio del Centro italiano di studi sull'alto medioevo 32. Spoleto 1986.

gegenbrachten. Diese Rückschläge hatten insofern auch ihr Gutes, da sie mir eine Gelegenheit boten, Text und Anmerkungen für den vorliegenden Zweck nochmals in Muße zu überprüfen, sie umzustellen und beträchtlich zu erweitern.

Die Wieland-Thematik steht auf einem Blatt, das man unmöglich mit heißer Feder beschreiben kann. Obwohl nie meine ganze Arbeitskraft durch das Sammeln und das Auswerten des hiermit Vorgelegten in Anspruch genommen wurde, hat doch dieser Stoff mich über viele Jahre hinweg begleitet. Entsprechend großen Dank schulde ich zahlreichen Kollegen, zumal die Thematik nur interdisziplinär oder gar nicht zu bewältigen war. Vor allem geht mein Dank an László Vajda, München, der mir seit meinen Studientagen eine fördernde Kritik auf allen ethnologisch-archäologischen Grenzgebieten hat zuteilwerden lassen. Die mir durch Ulrich Köhler vom Seminar für Völkerkunde der Universität Münster freundlichst eingeräumte Möglichkeit, an der von ihm gemeinsam mit dem Sozialmediziner Wolfgang Schoene im Sommersemester 1985 abgehaltene Übung ‚Schamanismus in ethnologischer und medizinischer Sicht' teilzunehmen, hat mich mit dem letzten Forschungsstand auf dem schwierigen Gelände der religions-ethnologischen Forschungen zum Schamanismus vertraut gemacht. Aus einem ähnlich gerichteten Interesse an der Wieland-Überlieferung heraus hat mir Heinrich Beck, Bonn, sein stets geduldiges Geleit in germanistisch-nordistischen Fragen zuteilwerden lassen. Auch war ich gut beraten, mich in Einzelfragen an Peter Ganz, Oxford und Wolfenbüttel, sowie an Kurt Schier, München, zu wenden. Hans Fromm, München, hat mich aus sowohl finno-ugristischer als auch germanistischer Sicht vor manch einer voreiligen Schlussfolgerung bewahrt. Wie im Einzelnen aus den Anmerkungen hervorgehen wird, schulde ich darüber hinaus Klaus Düwel und Wilhelm Heizmann, beide Göttingen, den größten Dank für zahlreiche Anregungen.

Aus altenglischer Sicht, schließlich, haben mich Helmut Gneuss, München, und Klaus Ostheeren, Münster, mit wichtigen Gesichtspunkten bekannt gemacht und mich an neuere Literatur herangeführt. Norbert Kaschek sowie Douglas Bell vom Zoologischen Institut der Westfälischen Wilhelms-Universität verdanke ich reiche Belehrung in allen ornithologischen Zweifelsfragen. Dass gleichwohl im Zeichen des Wagnisses einer kulturgeschichtlich übergreifenden Arbeitsweise, die sich unter fremdem Geleit wie aus eigener Anstrengung auf fremde Arbeitsfelder begibt, ein Rest an Ungewissheiten, Missverständnissen und Auslassungen in Kauf zu nehmen war, versteht sich wohl von selbst.

Auch in disziplinärer Hinsicht blieb nach längerer Beschäftigung mit der Wieland-Thematik die Einsicht nicht aus, dass hier ein Stoff vorliegt, der nur mühsam abzuhandeln wäre. Entgegen einem populären Missverständnis – konkretisiert etwa in der (nicht nur unter Studenten) verbreiteten Meinung: „Alle Befunde, die der Archäologe sich nicht zu erklären vermag – deutet er als Überreste von Kulthandlungen" – erfordert ja die Beschäftigung mit ikonographisch-ikonologischen Themen ein höheres Maß an Bereitschaft zur geistigen Mühewaltung als etwa die formenkundlich-stilkritische Fragestellung. Insbesondere denke ich an die spezifisch archäologische, an

die Fachkompetenz des Betrachters nicht eben geringe Ansprüche stellende Aufgabe, die Bilddenkmäler in ihrem kulturgeschichtlichen Gesamtzusammenhang zu erörtern und sie nicht etwa aus dem Ganzen der ‚materiellen Kultur' herauszulösen. In dieser Hinsicht hat mich – gewissermaßen in letzter Stunde – ein unter der Leitung von Michael Müller-Wille, Kiel, daselbst abgehaltenes Fachgespräch zwischen skandinavischen, sowjetischen, deutschen, amerikanischen und polnischen Kollegen voran geholfen. Es stand unter dem Thema frühmittelalterlicher Verkehrsbeziehungen im Ostseebecken.[3]

Auch brauchen ikonographisch-ikonologische Überlegungen mehr Abstand und Reifezeit, weshalb mir Egil Bakka, Bergen, seit meinem ersten Versuch auf diesem Gebiet (vgl. Anm. 107) den größten Freundesdienst dadurch erwiesen hat, dass er immer wieder kritische Fragen zur Methode und zur Motivgeschichte einwarf. Gewiss, dieser weitblickende Geist hat sich zeit seines Lebens davor gescheut, zur Bedeutung der Tierornamentik öffentlich Stellung zu beziehen. Und dennoch habe ich Grund, mich seiner an dieser Stelle dankbar zu erinnern, war er doch keineswegs unter jene bequemen Skeptiker zu rechnen, welche die bisherigen Ergebnisse der ikonographisch-ikonologischen Forschung eher noch tiefer in ihre Beobachtersessel hat sinken lassen. Das Bild zum Motto, unter dem ich seiner gedenke, findet sich bei Goya: *El sueño de la razón produce monstruos*.[4]

3 Die Akten dieser Tagung sind erschienen. Michael Müller-Wille (Hg.): Oldenburg – Wolin – Staraja Ladoga – Novgorod – Kiev. Handel und Handelsverbindungen im südlichen und östlichen Ostseeraum während des frühen Mittelalters. Internationale Fachkonferenz der Deutschen Forschungsgemeinschaft vom 5.–9. Oktober 1987 in Kiel. Bericht der Römisch-Germanischen Kommission 69. Mainz 1988.
4 Werner Hoffmann (Hg.): Goya. Das Zeitalter der Revolution 1789–1830. Hamburger Kunsthalle 17. Okt. 1980 – 4. Jan. 1981. Hamburg 1981.

1 Anfrage zum ‚Ursprung' des eddischen Wielandliedes

Eine Betrachtung der Wielandsage aus literarhistorischer Sicht verspricht nichts Neues. Solange keine neuen Texte vorgelegt werden können, ist eigentlich ein solches Bemühen nur dann legitimiert, wenn es sich der Zusammenarbeit mit anderen Disziplinen gewiss ist und als Diskussionsgrundlage angesehen werden möchte. Aus einer solchen Diskussion dürften sich unter Berücksichtigung der bildlichen Darstellungen und deren Anlage und Konventionen, bei erneuter Erörterung der runologischen Probleme und der Erhellung des historischen Hintergrundes, Ansätze zu neuen Einsichten ergeben.[1]

Indem zu diesen einleitenden Worten aus Alois Wolfs scharfsinniger Feder die Forderung nachzutragen wäre, die Überlieferung zu Wieland dem Schmied stets eingebettet in das Ganze der ‚materiellen Kultur' auszuwerten, ist wohl ein Punkt erreicht, von dem aus ich Horst Kirchners Frage nach dem wirklichen oder vermeintlichen Schamanentum Wielands mit Gewinn aufgreife. Sie ließe sich einmal mit der rhetorischen Gegenfrage beantworten, an welchen Wieland denn gedacht sei. Der Schmiedeheld der *Þiðreks saga* mit ihren zahlreichen Anspielungen auf niederdeutsch-sächsische Kulturverhältnisse[2] steht dem Schamanentum eher fern. Man versteht, warum die Forschung diesen Konstrukteur von Flugapparaten, Unterseebooten und schlagkräftigen Waffen gern mit Dädalos in seiner aktionsreichen Mischung von Tatkraft, gutem Willen und menschlichen Schwächen verglichen hat. Als Vater des unglücklich vom Himmel stürzenden Ikaros – wir erinnern uns – war er Sinnbild eines genialen Künstlers und Erfinders, der als Mensch nicht viel wert ist. Engt man hingegen den Versuch einer Antwort auf den Albenfürsten des Wielandliedes als einer Figur ein, die dem Menschheitstraum durchaus fernsteht, eine Machterweiterung durch den Flugapparat zu bewirken, so haben wir uns einem zwiespältigen Befund zu stellen. Einerseits kommt diese Figur den Bewohnern des Götterhimmels nahe, wie insbesondere auch einer stehenden Wendung im Stabreim zu entnehmen ist, die *álfar ok æsir*, ‚Alben und Asen', in

---

1 Wolf 1969, S. 227.

2 Man vgl. unten Anm. 75. Die Lokalisierung Wielands im (sächsischen) Westfalen ist erstmals bezeugt bei Geoffrey von Monmouth (um 1100–1154) in seiner *Vita Merlini* (Parry [Hg.] 1925), und zwar durch die Ortsbindung an die Stadt Siegen *(pocula que sculpsit Guislandus in urbe Sigeni)*; hierzu im einzelnen Lück 1970; Güthling 1953, S. 35. Allerdings tritt das Namengut der Wieland-Sippe schon in der altsächsischen Zeit des 8. Jhs. auf (Wenskus 1976, S. 170 f.). Im Rahmen ihrer Quellenschau erörtert anhand von zehn Verbreitungsbildern auch die zahlreichen Namenbelege des 8.–10. Jhs. Betz 1973, S. 117–130, insbesondere S. 115 (erste sichere Zeugnisse zu Beginn des 8. Jhs.). Zur Bedeutung des Namens vgl. man Rosenfeld 1969; zum Namen von Wielands Bruder, dem Schützen Egil, Steinhäuser 1976; Heusler 1969, insbesondere S. 590–592 (*Franks Casket*). Zum Namengut allgemein notiert weiterführende Literatur Uecker 1972, mit S. 85 f.

https://doi.org/10.1515/9783110751420-002

ein Verhältnis zueinander setzt.[3] Andererseits sind die geschilderten Sachverhalte und sozialen Tatbestände so sehr von ‚dieser Welt', dass der ‚Nordseeblock' als angeblicher Entlehnungsraum des Liedes zur Zielscheibe vieler Zweifel wurde, die sich noch verstärken werden. Da es außerhalb meiner Fachkompetenz liegt, ein abgewogenes Urteil über die möglichen Schlüsse zu fällen, die daraus in der Ursprungsfrage zu ziehen wären, seien diese Zweifel den berufenen Experten in Form einer Anfrage vorgelegt:

War das Lied wirklich in jener frühen Geschichtslandschaft beiderseits der südlichen Nordsee und näherhin vielleicht in Westfalen beheimatet, in einem Kulturraum also, der vom 5. Jahrhundert an zusammenwuchs, sich unter dem Einfluss des angelsächsischen Religionswechsels auseinander lebte, um wieder unter den veränderten Vorzeichen der Wikingerzeit in – nochmals erweiterte – Beziehungen einzutreten? Überscharf und im Gegensatz zu einer Bemerkung Herbert Jankuhns formuliert, der sich die Wieland-Szene von Ardre VIII (Taf. 15.1–2) als vollgültige Begleiterscheinung des fränkisch-friesischen Handels zur Ostsee dachte,[4] lassen sich sowohl die betreffenden Motive an den gotländischen als auch an den nordenglischen Steindenkmälern als Niederschlag von Überlieferungen östlicher Herkunft erklären. So gesehen wären sie im Wege von nordosteuropäischen Handelsbeziehungen nach Ostskandinavien gelangt, um dann dort für jene feste Einheit einer Personen- und Schicksalsgemeinschaft – Wieland, Bödwild, Nidud und seine Söhne – konstitutiv zu werden, in der sich der Kern des ganzen Liedes erschließt.[5] Es erhebt sich die Frage, ob wir lediglich mit einer Beimischung östlicher Lehnbeziehungen zu rechnen haben, oder ob das Lied noch einen ausschlaggebenden Rest an schamanologisch, physiographisch, kulturräumlich-ethnographisch, handwerks- und sozialgeschichtlich relevanten Angaben enthält, die auf seinen Ursprung im finnisch-germanischen Berührungsraum hinweisen könnten. Wenn ich es recht bedenke, dann ist so umso eher zu verfahren, als Sprache und Nomenklatur des Wielandliedes kaum brauchbare Hinweise auf niederdeutsche Lehnbeziehungen enthalten.[6] Auch ist Alois Wolf darin beizupflichten, dass scheinbare oder wirkliche Sach- und Ortshinweise auf südgermanische Verhältnisse[7] nicht allzu sehr zu belasten sind, was Historie und Herkunft des

---

3 Zu den Bedenken, die – bei fortschreitender Erkenntnis der Heldensagenforschung – am Heldenliedcharakter des Wielandliedes angemeldet wurden, vgl. man Schröder 1955a; Wolf 1969, S. 231; Hauck 1977a, S. 5. Wenn ich recht sehe, hatte erstmals Einspruch erhoben Lindblad 1954, S. 326: „Of great interest is also the observation that the Vǫlundarkviða with regard to writing and spelling, on the whole, is closer to the lays of the gods than to the heroic lays which makes it less likely that the song was earlier combined with the heroic lays. To this are adduced some facts which militate against the assumption that the Vǫlundarkviða belongs to the heroic poems of the Eddic collection."
4 Jankuhn 1976, S. 265.
5 Wolf 1969, S. 230.
6 Eine niederdeutsche Vorlage bevorzugt de Vries 1952, S. 197; einschränkend Wolff 1952. Er weist S. 93 f. auf den möglicherweise angelsächsischen Ursprung einiger Worte des Wielandliedes hin. Namengut, das auf südliche Herkunft verweisen könnte, stellt zusammen Uecker 1972, S. 80 f.
7 Wolf 1969, S. 236 f.

Wielandliedes angeht.[8] Vor allem aber hat 1899 und 1910 Sophus Bugge eine Anzahl Beobachtungen zur Lokalisierung der *Vǫlundarkviða* beigesteuert, die hernach zu wenig berücksichtigt wurden.[9] Seine Rückschlüsse auf eine endgültige Ausformung dieser Sagenfassung im westnordisch-lappischen Berührungsraum verdienen es durchaus, dass man sie wieder ans Licht zieht, gleichviel, ob seine Argumentationskette Bestand hat, oder ob sie erst vor der Gegenfolie der jetzt ermittelten Kultur- und Lehnbeziehungen hält, was sie verspricht.

* * *

Auf seine altmeisterlich-antiquarische Weise nimmt Bugge einige Angaben beim Wort, die man gemeinhin der stilisierten Poetizität des Wielandliedes zugute hält. Folgende Angaben ließen darauf schließen, ‚der Dichter' des Wielandliedes habe seinen Helden in die Finnmarken oder Lappmarken Nord-Norwegens (Halogaland) und Schwedens versetzt: Wieland und seine Brüder seien Söhne des Finnenkönigs gewesen; sie hätten geschmiedet und sich gleichzeitig von der Jagd auf Bären ernährt; die Anspielungen auf Birken und Föhren als dem Baumbestand der ‚Wolfstäler'; die Nähe, in die *finnar* und Alben in der volkstümlichen Überlieferung ihres kleinen Wuchses und ihrer zauberischen Fähigkeiten wegen gebracht werden;[10] die Lokalisierung von Niduds Hofschmiede auf einer Insel; der Name des Wielandbruders *Slagfiðr*, den Bugge zu *Slagfinn*, ‚hämmernder Finne, Schmied' emendieren wollte; endlich auch der Anta-

8 Wolf 1969, S. 236: „Große Namen sind nun einmal wesentliche Bausteine alter Epik."

9 Bugge 1899; im Nachhinein entnehme ich Jiriczek 1898, S. 27, dass Bugge doch nicht der erste gewesen ist, dem die ‚finnischen' Bezüge des Wielandliedes aufgefallen waren. Jiriczek war meines Wissens der letzte, der auf – vor nunmehr einem Jahrhundert angestellte – Überlegungen einging, und zwar in scharf ablehnenden Worten, die den Wieland als keinen ursprünglich skandinavischen, sondern als finnischen Helden hatten erweisen sollen. Diese Theorie hatte im Anschluss an Conrad Hofmann vertreten und stark ausgebaut Müller 1886, S. 136–147; nochmals begründet in Auseinandersetzung mit nationalphilologisch inspirierten Einwänden Müller 1889, S. 94–123. Müllers Zusammenfassung dieser Begründung (S. 94 f.), die am besten in voller Länge verstanden wird, lautet wie folgt: „Meine Ansicht stützt sich besonders auf folgende drei Punkte: 1) Wieland zeichnet sich nicht, wie die andern germanischen Helden, durch kriegerische Taten, sondern durch seine Schmiedekunst aus. 2) Der Held und seine Brüder werden ausdrücklich in der Vorrede zu dem altnordischen Wielandsliede Söhne eines Finnenkönigs genannt, die auf Schneeschuhen Tiere jagen. Einer seiner zwei Brüder ist ein ausgezeichneter Bogenschütze und Wieland weiss auch mit Zauberei umzugehn. Alle diese Eigenschaften und Künste sind, wie durch die Angaben verschiedener Schriftsteller von Tacitus bis auf Saxo bewiesen wird, für das Volk der Finnen charakteristisch. 3) Mehrere bedeutende Züge der Wielandssage stimmen mit finnischen Überlieferungen überein." – Um der Sache willen sei daran erinnert, dass meine Auffassung von den finnischen Bezügen des Wielandliedes nicht primär von dessen Text ausging, sondern von systematischen Motivvergleichen anhand der Bilddenkmäler. Soweit meine eigenen Vermutungen zur literarischen Stoffgeschichte des Liedes zwar über Bugges Überlegungen hinausgehen, sich aber mit denjenigen Müllers treffen, standen diese fest, bevor ich dessen Werke nachschlug.

10 Dazu auch Lid 1921 (1950).

gonismus zwischen den drei ‚Finnen' und König Nidud als der Vertreterfigur einer nordgermanischen (schwedischen) Ranggesellschaft.

Ein archäologischer Kommentar zu diesen Beobachtungen und Rückschlüssen geht am besten davon aus, dass Wieland als polyvalent werkender Schmied geschildert wird, der sowohl Edelmetalle und organische Stoffe (Knochen) als auch Eisen bearbeitet hat und der ferner – wegen des Holzbedarfs für die Köhlerei – im Walde lebte. Alle diese Angaben stehen in Übereinstimmung mit archäologisch ermittelten Arbeitsformen seines Handwerks außerhalb des alten *civitas*-Raumes.[11] In Übereinstimmung mit Bugge und im Gegensatz zu Wolf, der in der Verbindung Jäger – Schmied einen Beleg für seine Hypothese sieht, das Wielandlied sei ein Trümmerfeld und Konglomerat von Überlieferungen heterogener Herkunft,[12] gestattet es eben diese Verbindung, eine wirtschaftsgeographische Einengung vorzunehmen.

‚Jägerschmiede', die auf die Pelztierjagd gegangen sind, haben tatsächlich nahe bei dem von Bugge ins Auge gefassten Raum gelebt.[13] Allerdings liegt aus der gleichen aselinskischen Kultur, der das Grab von Suworowo (Taf. 33) zuzuweisen ist, ein eindeutiger Beleg auch für den permischen Bereich vor:[14] Wir haben eine frühmittelalterliche Form des Erwerbslebens vor uns, die für die Waldzone allgemein typisch war. Auf Inseln betriebene Schmiedearbeit – auch dies ein bestimmender, weil die Lage des Zwangsarbeiters charakterisierender Zug des Wielandliedes – ist von der mittelschwedischen Landschaft Dalarna, über die zwischen Uppschweden und Gotland gelegene Schäre Stora Karlsö, bis hinüber in den baltisch-finnischen Berührungsraum belegt.[15] Da *Sævarstaðr* als Meeresinsel beschrieben wird und die von Bugge

11 Vgl. dazu Anm. 89 und vorerst zusammenfassend Vierck 1983 S. 15 f.; ferner unten mit Anm. 230.

12 Wolf 1969, S. 233 f. Entgegengesetzt – und wohl eher zutreffend – urteilt Foote 1985, S. 351: „einzigartig geschlossen und überzeugend".

13 Genau genommen sind sie für den benachbarten mittelschwedischen Abschnitt der Waldzone nachzuweisen. Am vollständigsten wird der Typus des Jägerschmiedes durch die Bandbreite der Beigaben vertreten, die in dem neu entdeckten Schmiedegrab von Drocksjö, Ksp. Ängersjö, Hälsingland zutage traten (7. Jh.) (Sundström et al. 1987). Sie umfasst neben Schmiedewerkzeugen solche zur Pelzbearbeitung, ferner Jagdwaffen. Die genaue Kenntnis des Fundes verdanke ich Birgit Arrhenius, Stockholm. Entsprechend zusammengesetzt ist der Hortfund von Rönnåsvadet, Ksp. Lillhärdal, Jämtland, den das Jämtland läns Museum, Östersund, verwahrt (Inv. Nr. 20, 308; 7. Jh.). Im Blick auf die im Grunde horizontale und familiale Arbeitsteilung – auf den Jäger Egil einerseits und den Schmied Wieland andererseits – erscheinen besonders aufschlussreich die Befunde, die im kleinen Familien-Gräberfeld von N. Bredsundsnäset, Ksp. Transtrand, Dalarna, erhoben wurden: Serning 1966, S. 210–217. In Grab 3 war ein Polytechniker (Schmied – Holzarbeiter) und – nach Ausweis seiner Pfeilspitzen und eines Kurzsaxes – auch Jäger, und zwar mitsamt (s)einer Frau bestattet (Taf. 97–99). In den Gräbern 1 und 4 fand man dagegen Werkzeuge zur Pelzbearbeitung (Taf. 97,1–6), Raspeln zur Knochenbearbeitung sowie weitere Pfeilspitzen (Taf. 99,20–31).

14 Gening 1963, Taf. 6–7, 24,1–3: Schmiedewerkzeuge; Taf. 17,1–2, 21: Knochen-Pfeilspitzen für die Jagd auf Pelztiere und Vögel; bezeichnend sind vor allem die kolbenförmigen, vorn also stumpfen Exemplare (stumpf, damit das Fell unbeschädigt blieb).

15 Die Einzelnachweise werden mit Anm. 230 erbracht.

bemerkten Eigenarten des Pflanzenkleides für die Landesnatur hüben wie drüben bezeichnend sind, ließe sich die geographische Bühne, auf der man sich Wielands ersten und zweiten Wohnsitz dachte, sehr wohl im Abschnitt der Waldzone irgendwo zwischen den finnischen und norwegischen Küstenstrichen nördlich des 57. bis 60. Breitengrades denken. Für eine eher östliche Lokalisierung spricht dabei weniger der Hinweis auf den Finnenkönig und Bugges Deutung des Namens Slagfiðr, die ich nicht zu beurteilen vermag. Stattdessen sei betont auf den Umstand hingewiesen, dass Wieland und seine Brüder auf Schiern auf die Jagd gehen. Der Schilauf ist bereits für das 6. Jahrhundert durch Jordanes als ethnisch bezeichnendes Merkmal der *scretefennae*, ‚Schreitfinnen', bezeugt.[16] Hält man diese realistisch wirkenden Angaben mit denen zu den Schädelbechern,[17] zur Schatztruhe,[18] zur Zwangsisolierung,[19] vor allem aber zum Schatzbesitz als einem konstitutiven Element frühmittelalterlicher

16 Svennung 1967, S. 41 f. – Im Hinblick auf die in vielen, wenn nicht in den meisten Fällen unmöglich zu treffende Unterscheidung zwischen den Nennungen von Finnen und/oder Lappen (man vgl. Anm. 76), ist es aufschlussreich, dass die ‚Schreitfinnen' nicht allein bei antik-frühmittelalterlichen Autoren wiederholt genannt werden (neben Jordanes auch Prokop, Cassiodor und Paulus Diaconus), sondern auch bei Adam von Bremen (11. Jh.) und Saxo Grammaticus (12. Jh.). Da Karl Meuli die betreffenden Stellen im Rahmen seines Abschnitts ‚Zur Geschichte des Schneeschuhs' ausführlich würdigt, sei auf Einzelnachweise verzichtet (Meuli 1975,2 [1960], insbesondere S. 782, 787 f.). Daraus geht hervor, dass die verschiedenen Angaben zu Schneeschuhen/Schiern bei Saxo als derjenigen Quelle, die dem schriftlich fixierten Wielandlied zeitlich am nächsten steht, sich auf die Schneelaufkunst der Finnen beziehen (S. 788). Die Bedeutung der Schneeschuhe für die ständige Besiedlung jagdlich genutzter Gebiete, die während Monaten unter Schnee lagen (‚Schneeschuh-Kulturschicht') sieht differenzierter Vajda 1968, S. 264–273.

17 Vgl. unten mit Anm. 213. Die Quelle: Paulus Diaconus, *Historia Langobardorum* 1,27 und 2,28 (Bethmann / Waitz (Hg.) 1878). Die transkulturelle und äußerst langzeitige Verbreitung von Schädelbechern wird im Allgemeinen in Verbindung gebracht mit dem Elementargedanken einer rituell-kultischen Bewertung der Schädelkalotte und damit des Kopfes als dem vornehmlichen Sitz der Lebens- und Seelenkräfte: Höfler 1908, S. 56; Andree 1912, 1913; Krenn 1929, 1930; Klingbeil 1932, S. 35–44; de Vries 1960, S. 11–16. Die reiternomadischen Belege erörtert im Gesamtzusammenhang Kollautz 1970b, S. 252–289, insbesondere 261 f. Man vgl. auch den skythenzeitlichen Beleg für eine Schädelbecher-Werkstatt (mit Halbfabrikaten) in der Wallburg (russisch *gorodišče*) von Bel'sk: Rolle 1980, S. 124–135, insbesondere S. 135 (freundlicher Hinweis Klaus Düwels). Über die Verwendung und Bedeutung solcher Becher unterrichtet Herodot, *Historien* 4,6 (Horneffer [Übers.] 1955, S. 64 f.). Soweit mir bekannt ist, liegen bisher aus germanisch besiedelten Gebieten keine Reste eigentlicher Schädelbecher vor. Am nächsten stehen ihnen die bearbeiteten Schädelabschnitte, die erörtert Brongers 1967, 1969. Auffällig ist allerdings die Verwendung der Hirnkapsel des hl. Alto (angelsächsischer Missionar und Begründer eines Benediktinerklosters im späteren Altomünster; um 750) als Schädelbecher (Berührungsreliquie). Dazu weist Georg R. Schroubek, München, mich freundlichst hin auf den Beitrag von Dürscherl 1930 (nicht eingesehen). Auf eine womöglich kultische Bedeutung des trepanierten Schädelbruchstücks aus Ribe/Ripen, Nordschleswig, mit seiner eingeritzten wikingerzeitlichen Runeninschrift macht aufmerksam Buchholz 1980, S. 166, Anm. 461.

18 Siehe unten mit Anm. 213.

19 Anm. 213 sowie Anm. 230. – Auf eine mongolische Parallele zum Durchschneiden der Fußsehnen zwecks Fluchtvereitelung von Abhängigen weist Kollautz 1970b, S. 254, hin.

Gemeinwesen zusammen,[20] so gewinnt man entschieden den Eindruck, dass sich der Vortrag des Wielandliedes an Zuhörer wandte, die ostskandinavische Tatbestände aus eigener Anschauung kannten. Man durfte also auf ein ähnliches Vorverständnis seiner Zuhörer zählen, wie es für das Beowulf-Epos in seiner angelsächsischen Umgebung des 8. Jahrhunderts geltend gemacht wird: „Die Beschreibungen sind in der Regel kurz, andeutungsartig, greifen, ohne den Zusammenhang deutlich zu machen, ein einzelnes Detail oder Charakteristikum heraus, Details werden erwähnt, nicht aber erklärt oder ausführlicher beschrieben."[21]

* * *

Halten wir dieses Ergebnis fest und nehmen vorweg, dass es keinen chronologisch unüberwindlichen Einwand gegen den unmittelbaren Vergleich des Wielandliedes mit schamanistischer Überlieferung gibt.[22] Die Frage ist nun, welche der acht Merkmale des Komplexes, die nach Vajda den Schamanismus phänomenologisch umgrenzen (siehe unten), in das eddische Wielandlied Eingang gefunden haben, ob sich darunter finnisch eingefärbte Vorstellungen befinden und in welchem Maße eine Umdeutung aus eigener Überlieferung stattgefunden hat.

Anzeichen von *ritueller Ekstase* scheinen auf einen ersten Blick zu fehlen. Allerdings muss auffallen, welche Bewandtnis es mit dem erhobenen Trinkhorn als ikonographischem Signal in den Szenen von Stora Hammars und aus Nordengland hat (Taf. 5, Abb. B; Taf. 9.1, Abb. A). Der Handgestus bildet da eine überzeugende Klammer zwischen Wielands Rache und seinem Gestaltentausch. Dem Lied zufolge wurde Bödwild Bier gereicht. Welchen Begriffsumfang hatte das Wort Bier im Altnordischen?[23] Sowohl im Schamanentum[24] als auch im Norden[25] konnte die Einnahme

20 Claude 1973. Den Hort streichen als ein besonderes – nach Hauck konstitutives – Element der Wielandsage heraus Wolf 1969, S. 232 und Hauck 1977a. Den historisch-archäologischen Bogen schlägt (mit weiterführenden Literaturangaben) Vierck 1980a, S. 482 f., Anm. 115; Vierck 1974, S. 371 f.

21 Naber 1985, S. 175. An den Versbau des Beowulf-Dichters hat Hans Kuhn die Formung zahlreicher Verse erinnert (Kuhn 1969 [1971], S. 524); zustimmend Hauck 1977a, S. 7.

22 Einmal abgesehen vom wachsenden, weil durch neue Beobachtungen fortfahrend bestätigten Einverständnis der Forschung über das hohe Alter von schamanoiden Zügen im Germanischen, sei an die Datierungsanhalte erinnert, die dank Westwanderung des Tauchmythos vorliegen (Ardre VIII, 8. Jh.; *Vǫluspá*, um 1000).

23 Hierzu zusammenfassend die Beiträge von Hopf / Wigelmann 1976 sowie van Uytven / Plümer 1983.

24 Ohlmarks 1939, S. 100–112, insbesondere S. 109 f. (Gersten- und Getreidebier); Knoll-Greiling 1981. Zur Angabe, Väinämöinen, der ‚Schamane' des Kalevala, habe vor Antritt seiner ekstatischen Jenseitsreise ein ‚Schlangenbier' verkostet, kann laut Fromm erwogen werden, wenigstens ursprünglich sei an einen Trank gedacht worden, der aus Anlass der Initiation gereicht wurde (Fromm 1967, S. 121).

25 Geradewegs von einem *drugged drink* spricht Davidson 1969b, S. 218. Dass diese Bezeichnung durchaus angebracht sein könnte, legt nicht nur die Wortgeschichte nahe. Seit einigen Jahren liegt auch eine Untersuchung über die nennenswerte Rolle vor, die seitens der germanischen Gentilreligion

von Rauschmitteln in flüssiger Form vonstattengehen. Sie sollte den Eintritt des ekstatischen Zustandes bewirken oder diesen vertiefen. Könnte nicht ein ursächlicher Zusammenhang zwischen dieser Einnahme und den nachfolgenden Empfindungen der Verwandlung in ein Tier bestanden haben?

Eine weitere und nicht weniger schwebende Erwägung knüpft an Strophe 10 an, an den Moment, in dem ein goldener Ring vermisst wird: „Er ruht auf dem Bärenfell (eigentlich: saß – *sát á berfialli*), die Ringe zählt er, der Alben entstammte: einer fehlt." Anschließend schläft Wieland ein. Es könnten nämlich Felle sein, auf denen sich Schamanen und – im germanischen-keltischen Bereich – Seher niederließen.[26] Ihr Fell war gewissermaßen ein Kultmöbel, wie dieses im Schamanentum eng mit den regenerativen Bräuchen zusammenhängt, die im Anhang erörtert werden.[27] Es diente

---

den betörenden Getränken als Ekstase- und Rauschmittel, als Fruchtbarkeits-, Kraft- und Lebensspender zugedacht war (Doht 1974). Zum Ganzen vgl. man Anm. 24 sowie Leuner 1970, insbesondere S. 279–284; Stübe 1918; Rubin (Hg.) 1975; Furst 1976. Für den alten Norden bleibt freilich die Quellenlage auf Seiten der schriftlichen Überlieferung dürftig, denn „[...] die Stellen, die den Rausch in ‚übernatürlichen' Zusammenhängen zu bringen scheinen, sind rätselhaft – allerdings sind hier doch der Dichtermet und auch die Namen des Bieres der Alvíssmál 34 zu berücksichtigen. Es ist doch bedeutsam, dass an. *ǫl* von run. *alu* (einem sicher magischen Wort) nicht getrennt werden kann, oder dass die Getränkebezeichnung *veig* eigentlich ‚Kraft' bedeutet. So kann es wohl eher als Zufall angesehen werden, dass dieser Aspekt der Ekstasetechnik nur indirekt fassbar ist." (Buchholz 1968, S. 36). Klaus Düwel weist mich freundlichst darauf hin, dass dies auch die Argumentation von Gerd Høst 1981 ist (vgl. Düwel 1983, S. 126 f.). (*Vgl. dazu jetzt ausführlich Heizmann 2011, S. 539–544.) – Im Übrigen sei zwecks Gegenprobe auf den Realitätsgehalt der altnordischen Indizien auf einen südgermanischen Bericht zur iroschottischen Missionierung der Alamannen im frühen 7. Jh. hingewiesen: Jonas, *Vita Columbani et discipulorum eius* 1,27 (Tosi [Hg.] 1965, S. 94). Er bezeugt den Genuss von ‚Bier' als magischem oder sakramentalem Mittel ebenso wie das rituell geordnete Trinken als Kommunion der Gläubigen bei einem Götterfest des Wodan-/Odin-Kultes. Im einschlägigen Zusammenhang hat diese Stelle (mit weiterführenden Literatur-Angaben) erörtert Hauck 1977b, S. 104–106.

26 Czaplicka / Marett 1914, S. 234, 238.

27 Chadwick 1968 weist mit S. 40 f. auf die Angabe von Czaplicka / Marett 1914 hin, der jakutische Schamane liege in Vorbereitung seiner Seance auf dem Fell einer weißen Stute. Sie fügt hinzu "[...] possibly as a substitute for the heavenward journey of the Mongol shaman on his hobby-horse." Dass diese Vermutung ins Schwarze trifft, wird durch die weiße Farbe des Pferdes verbürgt. Man vgl. unten mit Anm. 324–325. Nach Bogoraz 1910, S. 26, lag der (Tschuktschen-)Schamane während seiner gesamten Seelenfahrt-Seance auf Fellen. Bei den Nordálgonkinern wurde er in Felle eingewickelt (Ohlmarks 1939, S. 77). Den Zusammenhang mit dem ‚Knochenopfer' erkannte Piggott 1962, S. 118. Während Chadwick auf eine keltische Parallele zur Jenseitsschau auf dem Fell (eines Kalbes) aufmerksam macht, erwähnt er weitere keltische Belege; ferner die Angabe des Burchard von Worms aus dem 11. Jh., man habe an Wegkreuzungen versucht, auf einem Stierfell sitzend die Zukunft zu erkunden (Hauck 1894; Hain 1956, S. 42. de Vries 1956, S. 329 f. bringt dazu eine altnordische sowie keltische und antike Parallelen bei). Den finnischen Beleg für die Figur des ‚Schamanen' Väinämöinen, der vor der Unterweltfahrt auf einem Lager aus Tierfell in Trance verfällt (16. Gesang, Vers 329 f.), kommentiert Fromm 1967, S. 121, wie folgt, und zwar anhand der in Vers 330 gebrauchten Formel ‚Schlief der Mann, die Kleider wachten': Diese Formel „[...] zeigt den für den Schamanen notwendigen Rauschzustand an, in welchem die Seele den Körper verlässt. Schlaf bezeichnet die Entrückung." Da aller-

der Einleitung der rituellen Ekstase, auf die der Schlaf folgt. Wird berücksichtigt, dass die germanische Heidenwelt an eine Vernichtung des persönlichen Seins durch den Tod nicht glaubte, so ließe sich geltend machen, dass es schamanoide Vorstellungen waren, die der Beigabe zahlreicher Bärenfelle in völkerwanderungs- bis wikingerzeitlichen Grabfunden Norwegens und Schwedens zugrunde lagen, zumal die Tatzen der Tiere regelmäßig an den Fellen belassen wurden. Åke Ström hat den Brauch denn auch schon in den Zusammenhang ähnlich geprägter Vorstellungen und Bräuche der Odinsreligion (Berserker, Wolfshäuter) gestellt.[28] Wie immer die Befunde zu deuten sein werden – ihr Verbreitungsschwerpunkt in der norwegisch-schwedischen Waldzone und auf Gotland trägt jedenfalls ein Argument in der Frage nach, wo man sich

---

dings bei den von Haavio 1952, S. 98–100, gebotenen Varianten dieser Stelle vom Tierfell keine Rede ist, ist zu fragen, ob es sich nicht um einen Zusatz aus Lönnrots Feder handeln könnte. Auf einen indischen und auf zwei weitere schamanistische Belege aus Sibirien macht mich freundlichst László Vajda aufmerksam (Meuli 1975,2 [1935], S. 831 f.); ferner auf Müller 1967, S. 250. Es scheint mir einer ausgewogenen Beurteilung der Schlafszene auf dem Bärenfell im Wielandlied dienlich, anhand der vorstehenden Aufzählung darauf aufmerksam zu machen, dass aus ihr das hohe Alter und die weite Streuung der Belege für das eigentümliche Brauchtum unter Wahrsagern/Sehern hervorgeht, sich auf Schlaf- oder Sitzfellen zwecks Kontaktaufnahme mit jenseitigen Mächten niederzulassen. Denn in Verbindung mit den übrigen Wieland zugeschriebenen Eigenschaften und Handlungen, welche mit unmittelbar einleuchtender Evidenz den Bogen zu schamanistischen Vorstellungen und Praktiken schlagen, spricht das gegen ein allzu vordergründiges Verständnis der Schlafszene. Wenn daher Betz 1973, S. 51–59 (insbesondere S. 52) gegen Marold 1967, S. 445–451, an einem bloß alltäglichen Verständnis dieses und anderer Vorgänge festhalten möchte, so dürfte sie einerseits zu einseitig nach Maßgabe des – rational und psychologisch ja durchaus nachvollziehbaren – ‚sex-and-crime plot' geurteilt haben: „Im Gegensatz zu Marold glaube ich nicht, dass die Racheerzählung der Wieland-Sage sich auf einen mythischen Kern reduzieren lässt." (S. 58) Aber andererseits erscheinen die von Marold geäußerten Zweifel in der Tat überzogen. Mit ihrem Deutungsvorschlag, den sie gegen den Augenschein einer lebensnahen Racheerzählung vorbringt, hatte sie versucht, die Erzählung insgesamt auf die zwei mythologisch-rituellen Motive Weihekriegertum und Initiation zurückzuführen. Will sagen, der auf dem Bärenfell sich ausruhende Wieland sei ein Berserker gewesen, der sich durch Zauber in ein Tier verwandeln konnte. Diese – im Blick auf die Schwierigkeit ihres quellenmäßigen Nachweises unverbindliche – These hat neuerdings aufgegriffen und ausgebaut Grimstad 1983. Eine latente Verbindung der Schlafszene mit dem schamanistischen Schlaf- oder Sitzfell-Brauchtum wird ferner durch den hohen, offenbar allgemeinen Bekanntheitsgrad der funktionellen Träume nahegelegt. Außer Chadwick 1968 haben sich zu dieser eigenartigen Traum-Kategorie als einer Begriffsverbindung und Handlungsanleitung geäußert, die dem modernen Denken nicht mehr geläufig ist Glendinning 1974, insbesondere S. 198–201 (freundlicher Hinweis von Klaus Düwel); Ostheeren 1964, S. 143–150, 153–167 (*dream*, ‚furor' – Belege, die sowohl in der Poesie als auch in jener prosaischen Bedeutung, die ihnen Alfred den Großen beilegt, einen Zustand der Besessenheit und Raserei bezeichnen, in dem der Mensch außerhalb seiner selbst ist). – Querverweise haben zu den funktionellen Träumen im Germanischen und entsprechenden schamanoiden und schamanistischen Praktiken bei den Finnen und den Stämmen Sibiriens erteilt Meuli 1975,2 (1935), S. 830 f., 876 f. (Ymir-Mythos); Stefán Einarsson 1951; dazu Glendinning 1974, S. 65, 105 f.; Schröder 1928.

28 Ström 1980. Ström stellt allerdings S. 269 zur Diskussion, ob nicht das Bärenfell der Wielandsage auch als ein Statussymbol des Meisterschmiedes verstanden wurde.

die geographische Bühne des Wielandliedes aufgestellt dachte[29] (Taf. 36). Es dürfte kein Zufall sein, wie weitgehend diese Verbreitung und Müller-Willes Kartierung der ‚Knochenopfer' von Pferden sich gegenseitig ausschließen.[30]

Die Vorstellung *theriomorpher Haupt- und Hilfsgeister*, als die Schwimmvögel und Raubvögel im Schamanismus gut bezeugt sind,[31] hat nach Ausweis der einschlägigen Wielandszenen auf ihren Entwurf eingewirkt. In Anbetracht der großen Bedeutung, welche die Alk-Thematik für das Verständnis des Mythos erlangte, kann ferner daran erinnert werden, dass im Vorspann des Wielandliedes von drei Schwanenjungfrauen die Rede ist, die den drei Brüdern in ihrer Schwimmvogel-Gewandung zugeflogen sind. Obwohl diese Mischwesen eine Zwischenstufe in der Anschauung zwischen archaischen und jüngeren Verwandlungsarten in ein Tier vertreten, hat Ludwig Buisson das Vogelmotiv von Ardre – zweifellos zu Recht – in Beziehung zu den drei Jungfrauen gesetzt.[32] Wieder scheinen Restbestände eines Mythologems vorzuliegen, das nicht nur im Germanischen, sondern vor allem auch im Schamanismus verbreitet war.[33] Schließlich hat es den Anschein, als ob der Tiervergleich, den die Königin zieht, nachdem sie den in strenger Haft gehaltenen Wieland erblickt und bevor der Befehl ergeht, diesen zu lähmen, mitnichten metaphorisch zu verstehen ist. Von den Blick- und Beißgebärden des gefesselten Schmiedes heißt es Strophe 16: „Seine Augen

29 Freilich fehlen in Taf. 36 die norwegischen und – gegebenenfalls – die finnischen Nachweise. Die Verbreitungskarte wurde nach Vorlagen von Bo Petré angefertigt und ist Vierck 1983 entnommen; dort sind auch mit S. 31–34 die handelsgeschichtlichen Aspekte gewürdigt, welche (so wenig wie die sozialindizierenden) in Widerspruch zur religionsgeschichtlichen Auswertung geraten. Das eine schließt das andere nicht aus. – Während Ström zufolge (wie Anm. 28) im Germanischen keine regenerationsmagischen Festbräuche aus Anlass von Bärenjagden belegt sind, schließen sich die Ostseefinnen in dieser Hinsicht an andere finnisch-ugrische Sprecher an: Kuusi / Basley / Branch (Hg./Übers.) 1977, S. 252 f. Zachrisson / Iregren 1974, S. 89 f. (Aufhängen der Bärenknochen an Bäumen! Man vgl. unten mit Anm. 324).

30 Müller-Wille 1970–1971, S. 179, Abb. 44. Ein Zufall scheint zumindest insofern ausgeschlossen, als der Verbreitungsschwerpunkt der Bärenklauen in Gräbern nördlich und südlich einer übergreifenden Kulturgrenze zwischen dem mittleren und nördlichen Schweden liegt. Sie trennte in der rezenten schwedischen Volkskultur naturräumlich vorgeprägte Einheiten wie die stärker jagdlich gegenüber den stärker agrarisch genutzten Gebieten.

31 Vgl. unten mit Anm. 256–264 (finnische Rezeptionsform).

32 … und obwohl Buisson 1976, S. 80 den Alk von Ardre VIII als Schwanenbild deutet. Es muss nämlich auffallen, dass die nahezu weltweite Verbreitung der zahlreichen Sagen von den Schwanenjungfrauen weitgehend mit der Verbreitung des Tauchmythos – Walk 1933 – übereinstimmt. Der Verlaufsweg ihrer Aufnahme in das Wielandlied und in die skandinavische Volksüberlieferung ist über das nordeurasische Festland zu denken: Holmström 1919, insbesondere S. 109–112 (Indien oder Zentralasien als Herkunftsgebiet), S. 140 f. (allein auf Finnland und den Norden beschränkte Sagenvarianten). Im Weltmaßstab betrachtet, zieht Polygenese den historisch-genetischen Deutungen der Verbreitung des Motivs vor Eisenstädter 1912, S. 119–122.

33 Findeisen 1970, S. 126, Nr. 54; Findeisen / Gehrts 1983, S. 170–173 (Die Schwanenfrau als Stammmutter der burjatischen Schamanen). Den Vergleich mit den Schwanenjungfrauen des Wielandliedes zog Ohlmarks 1939, S. 213; übersichtlich Holmström 1919, Liste S. 64 f.; Findeisen 1956.

gleichen dem gleißenden Wurm; die Zähne fletscht er, zeigt man ihm sein Schwert, erblickt er den Ring an Bödwilds Arm.“ Hier wird deutlich auf den ‚bösen Blick‘ angespielt, wie er in der schamanistischen[34] und altisländischen Überlieferung[35] als Merkmal zauberisch begabter Menschen angegeben wird. Die Vorstellung vom bösen Blick konkretisiert allerdings in vielen Kulturen den Glauben an die zerstörerische Vexierkraft der Augen.[36] Beispielsweise könnte in der Verbindung mit der Beißgebärde ein Verweis auf die christliche Vorstellung vom Basilisken liegen, dessen Blicke nicht nur töten können, sondern der auch als ein ‚Beißtier‘ gedacht wurde. Das Tierhaft-Antagonistische an Wielands Verhalten ist jedenfalls durch den Vergleich mit einem Wurm (altnord. *orm*, altengl. *wyrm*, ‚Drache, Schlange‘) anschaulich gemacht. Ob dahinter die heidnische Vorstellung der Schlange steht, deren Bedeutung ambivalent zwischen den dämonischen Eigenschaften eines Untiers und den heilsamen eines schützenden Wesens schwankt, hängt entscheidend davon ab, wie man die übrigen Tierverweise des Wielandliedes beurteilt. Indem fester Boden hinsichtlich der Schwimmvogel-Vorstellungen zu gewinnen ist, sei eindringlich auf eine bislang übersehene, weil scheinbar unverfängliche Ortsangabe aufmerksam gemacht. Strophe 30 setzt sich der fliegende Wieland auf den Zaun, der die *villa regalis* des Nidud umgibt, um dem Herrscher die vollzogene Rache zu verkünden. Dieser Hochsitz dürfte kaum zufällig gewählt sein, wenn man bedenkt, dass die *hagazussa*, ‚Hexe‘, so benannt wurde, weil man glaubte, dass ihr Sitzplatz auf dem Hag – der Hecke, dem Zaun – war, der den Lebensraum der Großfamilie von der Wildnis scheidet. Ähnliche Vorstellungen sind sowohl im älteren Gesetz von Västgötaland (um 1170) formuliert worden[37] als auch aus dem ewenkischen Schamanismus bekannt.[38] Ihnen liegt die für die mittelalterliche Sozialtopographie wichtigste Unterscheidung zwischen Land und Unland,

34 Nächst vergleichbar: Friedrich / Buddruss (Übers.) 1955, S. 120 (die Augen des Schamanen leuchten und blitzen wie Feuer), S. 48 f. (Feuerkraft des schamanischen Sehens); Radloff 1893, S. 60 (Rollende Augen, fletschende Zähne). Klaus Düwel hat – wie mir scheint sehr zu Recht – darauf hingewiesen, dass einige Brakteateninschriften auf die Vexierkraft des Blickes von Brakteatenmeistern und zwar in Entlehnung aus dem Schamanismus, Bezug nehmen (Düwel 1984, S. 322–328).

35 Ranke 1978 (unter Hinweis auf eine Übernahme aus dem Finnischen); de Vries 1956, S. 286 f. Als Ausdruck der Schlange als eines tierförmigen *alter ego (fylgja)* des Wieland deutet den Blick Bouman 1940, S. 32.

36 Die Literatur notiert übersichtlich Schleusener-Eichholz 1985, S. 264, Anm. 126; dort ist auch mit S. 260–266 die Vorstellung aufgeführt, die das christliche Mittelalter bei Wolf und Basilisk mit dem ‚bösen Blick‘ verband.

37 de Vries 1956, S. 291, Anm. 2, S. 326 (‚uralte germanische Vorstellung‘) zu den *tunriður*, ‚die auf der Hürde reiten‘. Zur südgermanischen *hagazussa* äußert sich Lauffer 1938, S. 118–120. Auf weitere Literatur geht ausführlich ein Duerr 1978, S. 248–250 und Anm. 14–15. Zum Ganzen Trier 1940, S. 86–89, 95, 103 f. (Zaun und Herrschaftsbereich), S. 124: „Wir wissen, wie geschützte Aufenthalte von dem Zaun her verstanden werden, der sie umgibt.“

38 Den Vergleich zog Duerr 1978 unter Verweis auf Rudy 1962, S. 124 f., 128. Die ewenkischen Schamanen zogen einen *marylja*, ‚mythischer Zaun‘, um das Territorium ihres Stammes, den die Geister angeblich Mühe hatten zu übersteigen.

Zivilisation und dämonisch belebter Wildnis zugrunde.[39] Auch Wieland nimmt ja eine periphere Stellung in der Gesellschaft ein, gleichviel ob man an seinen zweiten Wohnsitz auf der Insel denkt oder an seinen ersten in den Wolfstälern.

Es scheint sich demnach so zu verhalten, dass zu den Haupt(hilfs)geist-Vorstellungen, die auf die Ausbildung des Wieland-Mythos eingewirkt haben, nicht allein die durch Schrift- und Bildzeugnisse belegten Fähigkeiten zur Verwandlung in einen Schwimmvogel und einen Raubvogel, sondern auch der Gestaltentausch Mensch/‚Wurm' zu zählen sind. Kettenverwandlungen, die sich je nach der konkret vorgestellten Situation richten, die der Zauberer/Schamane zu bewältigen hat, sind aber sowohl für den Schamanismus bezeichnend als auch für die schamanoiden Züge der Odinsreligion. In Sonderheit ist an die Stelle der *Heimskringla* c. 7 zu erinnern, in der Snorri angibt, in welche Tiere sich Gott Odin zu verwandeln wusste.[40] Wieder haben wir

---

39 Die einschlägige Literatur ist notiert bei Vierck im Rahmen der Fallstudie Davies / Vierck 1974, S. 242–259, insbesondere mit Anm. 99, 107, 116–118, 124, 132, 136 (Skandinavien). Nachzutragen sind Price 1965; Vékony 1979. Zur frühmittelalterlichen Vorstellung einer generell dämonisch belebten Wildnis, die insbesondere in den bei Davies / Vierck 1974 mit Anm. 117, 118, 132 zitierten Arbeiten sowie bei Price 1965 angesprochen wird, gehörte das soziale Vorurteil dem Außenstehenden gegenüber. Dieses hat den Magieverdacht und Zaubereivorwurf in eben der gleichen Weise eingeschlossen, wie das Strophe 15 die Königin des Wielandliedes äußert: „Nicht geheuer ist er, der vom Holze kommt." Ein ähnliches Fazit zieht aufgrund seiner früh- bis hochmittelalterlichen Zeugnisse verallgemeinernd Harmening 1979, S. 243. Es sei „… aufschlussreich, dass es gerade die ‚draußen' im Wald und auf der Heide ihrer Arbeit nachgehenden Berufsgruppen sind, denen man Böses zutraut." Anhand des Wielandliedes umreißt Betz 1973 den Gegenentwurf zur Norm, wie dieser von den Umweltbedingungen begünstigt wurde: „Der Schmied wird in der Einleitungsprosa zum Lied als Jäger bezeichnet, die drei Brüder sind, im Gegensatz zu der ‚zivilisierten' Umwelt Nidungs, keine sesshaften Bauern. Sommer und Winter jagen sie in den Wäldern, und ihre Behausung im Wolfstal ist kein Hof im üblichen Sinn, sondern Standquartier und Ausgangspunkt ihrer Streifzüge." Als von der Gemeinschaft abgesonderte Leute erscheinen Wieland und seine Brüder noch genauer durch die Wahl ihres Wohnplatzes in den Wolfstälern gezeichnet. Vertritt doch der Wolf unter den Dämonen in Tiergestalt das Wesen der Wildnis am reinsten (de Vries 1956, S. 264–267). Darauf hatte bereits in Bezug auf das Wielandlied hingewiesen Bouman 1940, S. 31; ähnlich auch van Hamel 1929; desgleichen Marold 1967.

40 *Óðinn skipti hǫmum, lá þá búkrinn sem sofinn eða dauðr, en hann var þá fugl eða dýr, fiskr eða ormr, ok fór á einni svipstund á fjarlæg lǫnd at sinum erendum eða annarra manna*. (Finnur Jónsson [Hg.] 1893–1900, S. 18) – („Wollte Odin seine Gestalt wechseln, dann lag sein Körper wie schlafend oder tot da, er selbst aber war ein Vogel oder ein wildes Tier, ein Fisch oder eine Schlange. Er konnte in einem Augenblick in ferne Länder fahren."). Diesen oft erörterten *locus classicus* der Odinsreligion übersetzte Felix Niedner (Übers.) 1965, S. 32. Text und Bild vergleicht u. a. Vierck (in Hauck 1972), S. 51 f. Zum Text vgl. man den west-norwegischen Runentext aus Eggja aus der Zeit um 700. Darin nimmt der als Heer-Ase umschriebene Gott Fisch- und Vogelgestalt an, nämlich in seiner Eigenschaft als Seelenführer im Leichenstrom der aquatisch vorgestellten Unterwelt. Den schwierigen Text erörterte zuletzt Hauck 1983, S. 561–564, und zwar im Anschluss an Høst 1986. Den Hinweis auf Grønvik 1985 verdanke ich der freundlichen Hilfsbereitschaft von Wilhelm Heizmann. – Thematisch nächst vergleichbar erscheint übrigens der jakutische Gesang von der Schamanin Ajgyr: Friedrich / Budruss (Übers.) 1955, S. 226 f. Bevor diese in den Leichenstrom der Wasserhölle eintauchte, soll sie sich in einen Stier, eine Eisenstange, einen Fisch und einen Falken verwandelt haben. Kulturräumlich näher liegen die Belege

Anlass zu bedauern, dass diejenige finnische Überlieferung, die nicht nur von einer Kettenverwandlung spricht, sondern diese Fähigkeit auch einem Schmied zuschreibt, zu spät entstanden zu sein scheint, um in den Vergleich mit einbezogen zu werden.[41]

László Vajda schreibt:

> Der Schamane hat unmittelbare Beziehungen zum Jenseits, zur Geisterwelt; er kann aber nur einen bestimmten Geist oder eine beschränkte Gruppe der Geister unter seiner Kontrolle halten. Die mit seiner Person in dauerhafter Verbindung stehenden Geister werden seine Helfer. Ihr Vorhandensein ist ein *sine-qua-non* des schamanistischen Komplexes; ohne *Hilfsgeisterglaube* kann nicht über Schamanismus geredet werden.[42]

Blicken wir uns daher nicht allein nach Anzeichen um, die auf das theriomorphe *alter ego* eines Hauptgeistes, sondern auch auf das weiterer Hilfsgeister hinweisen könnten, so ist wieder vom Motiv des dreiköpfigen Alken am Bildstein Ardre VIII auszugehen (Taf. 16.1, Abb. A). Seinen vergleichsnächsten Parallelen unter den permischen Pektoralen nach zu urteilen, die den Jenseitsflug des Schamanen zeigen (Taf. 13, Abb. A/C/D; Taf. 14; Taf. 18, Abb. A), ist das Motiv wie folgt auszulegen. So wie der Hauptkopf des Schwimmvogels auf Wieland verweist, so sind auch dessen zwei Nebenköpfe auf tier-menschliche Mischwesen zu beziehen. Sie assistieren, so scheint es, der Hauptperson bei ihrer Verwandlung (Taf. 13, Abb. A). Wieland assistieren seine beiden Brüder Egil und Slagfiðr. Als feste Dreiergruppe steht ihnen die Dreiergruppe der Schwanenjungfrauen gegenüber, mit denen sie sich verbunden haben. Hat vielleicht die orale Fassung des Wielandliedes, die der gotländische Steinmetz seinem Entwurf der Wieland-Szene zugrunde legte, der schamanistischen Hilfsgeist-Vorstellung noch näher gestanden als die schriftlich überlieferte Fassung des Liedes? Diese Frage ist allein aufgrund der Bildzeugnisse nicht zu entscheiden.

---

für einen Fisch als Medium der Unterweltfahrt bei den Lappen (Ohlmarks 1939, S. 172). – Unabhängig von den hier vorgetragenen Überlegungen und mit anderen Gründen gelangte auch Grimstad 1983, S. 197 f., zu dem Ergebnis, im Wielandlied werde auf mehr als nur einen mensch-tierischen Gestaltentausch angespielt. Teils aufgrund neuer Übersetzungsvorschläge denkt sie an eine Bären-Metamorphose sowie an eine Verwandlung in nicht näher bezeichnete Tiere. Sie schließt sich darin eng an Marold 1967 an.

41 Fromm 1954. Es ist da auf Seiten des Schmiedes die Rede von seiner Verwandlung in einen Habicht und einen Hecht, auf Seiten des von ihm verfolgten Mädchens von ihrer Metamorphose in eine Schwalbe, einen Fisch und eine Möwe. – Hingegen vergleicht Fromm 1967, S. 118 die Metamorphosen des ‚Schamanen' Väinämöinen in eine Eidechse, einen Wurm und eine Schlange, die ihn seine gefahrvolle Jenseitsreise bestehen lassen (16. Gesang, Vers 369 f.), mit der Erzählung von Odins Erwerbung des Dichtermets in Schlangen-, Bohrer- und Adlergestalt. Beide Überlieferungen seien unter Einfluss der Schamanenkulturen entstanden. Die betreffenden Liedvarianten bietet Haavio 1952, S. 101 f. – Außer mit dem soeben erwähnten Beleg für den jakutischen Schamanismus ist die Vorstellung einer Kettenverwandlung etwa für die Lappen und die ob-ugrischen Wogulen bezeugt: Itkonen 1946, S. 120 (Frosch–Fisch–Vogel–Luchs–Wolf); Karjalainen 1922, S. 27 (Bär–Schlange–Biber).

42 Vajda 1959, S. 461.

Soweit ich sehe, fehlen Hinweise auf die Entlehnung von Vorstellungen der *Berufung* und der *nichttheriomorphen Schutzgeister* bei der Ausbildung des Wieland-Mythos. Hingegen hat Edith Marold auf die merkwürdig eingehende Beschreibung grausiger Einzelheiten (Strophe 54–55) bei der Zerstückelung und ‚Umschmiedung' der beiden Prinzenleichen aufmerksam gemacht und sie in ein Verhältnis zur *Schamaneninitiation* gesetzt. In ihrer ungedruckten Wiener Dissertation gibt sie im Blick auf die Formen, unter denen man sich den mythischen Tod und die Wiederbelebung des künftigen Schamanen vorstellte, zu bedenken:

> Wäre es nun nicht möglich, dass Wieland sie neu schmiedete, und zwar den Kopf, die Augen und die Zähne? Als man diese Riten nicht mehr verstand, hätte man sie als einen besonders grausamen Racheakt des Schmiedes uminterpretiert, der aus den Hirnschalen der Kinder Trinkgefäße für den Vater, Edelsteine für die Mutter und aus den Zähnen einen Brustschmuck für die Schwester macht. Wenn diese Interpretation gerechtfertigt wäre, könnten wir diesen Teil der Völundtradition in die Reihe des Goldnermärchens und seiner Verwandten stellen. Umso mehr als in diesem Zusammenhang vielleicht auch das Motiv des Hinkens seine Erklärung finden könnte.[43]

Edith Marold bezieht sich hier auf die engste Berührungsstelle zwischen Schamanentum und Schmiedearbeit. Für die Vorstellung vom Wiederbelebungsprozess des künftigen Schamanen, der in seiner Vision zuvor die Zerstückelung seines Leibes erleiden muss, ist die Rolle des Eisens und der Eisenarbeit wichtig. Man hat sich vorgestellt, dass die zerlegten und skelettierten Gebeine des Novizen geschmiedet werden, die Knochen mit Eisendraht zusammengenäht, mit frischem Fleisch bedeckt werden, usw.

Zauberisch begabte Personen pflegen sich wie die Schmiede in den Nimbus des Geheimnisses zu hüllen, das sie für ihren Erwerb so nötig haben. Diese praxis-bezogene Überlegung gilt sicherlich für viele Kulturen. Insoweit müsste man den rätselhaft unangemessenen Rest an Ungestüm in Wielands Verhalten noch mit keinen schamanistischen Praktiken vergleichen. Es spricht dennoch alles dafür, dass die Grundvorstellung seines Tuns demselben Denken der Jägerkulturen von der Regeneration des

43 Marold 1967, S. 475. Einen Zusammenhang der Prinzentötung mit der schamanistischen ‚Schmiedung aus Knochen' hatte bereits vermutet Findeisen 1957, S. 95 mit Anm. 32, S. 220. Neuerdings hat Marolds These Grimstad 1983, S. 201–203, ausgebaut. – Entscheidend für die Annahme einer Entleihung aus dem regenerationsthematisch-schamanistischen Vorstellungskomplex sprechen auch die mit Anm. 331 bereits erwähnten Angaben bei Snorri zu Odins Eber, insbesondere aber zu Thors Böcken; denn dass der eine Bock hinkt, weil versehentlich ein Knochen bei seinem Verzehr zerschlagen wurde, ist unweigerlich ein Anzeichen für die Vorstellung von der ‚Knochenseele'. Fehlte ein Knochen, so war das Tier um diesen geschädigt. Nach Meuli 1975,2 (1946), S. 990, ist die Vorstellung vom unachtsam zerstörten Knochen bereits während der Antike ins Griechische eingedrungen. Einen rezenten Beleg teilen Friedrich / Buddruss (Übers.) 1955, S. 174 mit, und zwar zu einem Initianden mit dem Beinamen ‚der kieferlose Schamane'. Dazu kam es angeblich so: Bei dessen Zerstückelung war der Kieferknochen auf einem Holzstoß verbrannt worden. Stattdessen musste man ihm einen Kinnbacken vom Kalb einsetzen.

erlegten Wildes aus der – durch Kopf und Extremitäten vertretenen – ‚Knochenseele' entspringt, von dem noch die Rede sein wird.[44] Dass Marolds Erwägung im Grundsatz zutrifft, ergibt sich insbesondere aus der Behandlung, die nicht nur den Köpfen der beiden Prinzen zuteilwurde, sondern auch ihren unteren Extremitäten. Die abgeschlagenen Füße soll Wieland unter den Blasebalg gelegt haben.[45] Im Übrigen ist aus den finnischen Überlieferungen, welche in das Kalevala-Epos Eingang fanden und die Zerstückelungs- (bzw. Schmiedungs-) Thematik widerspiegeln, vielleicht die folgende Angabe mit in den Vergleich einzubeziehen: Das Schmieden und Beleben einer Mädchenfigur in der Esse des mythischen Schmiedehelden Ilmarinen hat Hans Fromm mit einem Motiv der *Þiðreks saga* verglichen. Wieland soll sich einen – freilich männlichen – Automaten geschmiedet haben.[46]

Die massiven Einwirkungen der Vorstellung von der *Jenseitsreise* des Schamanen auf die Text- und Bildaussagen zu Wieland werden noch zur Sprache kommen. Die Gestalt des Schamanen, dessen Tätigkeit die Ausführung der ekstatischen Jenseitsreise einschließt, scheint dabei nicht nur auf Wielands Fähigkeit zum theriomorphen Gestaltentausch eingewirkt zu haben, sondern auch auf andere Vorgänge der Handlung.[47]

Die *Kosmologie*, die den Schauplatz der Jenseitsfahrt bedingt, ist das dreischichtige Weltbild (Taf. 25, Abb. A/B). Mittelbare Einwirkungen dieser durch Menschen besiedelten Mittelwelt, einer Oberwelt als dem atmosphärischen Luftraum der himmlischen Wesen und einer Unterwelt als Wasserhölle, wurden in dem Bilde gesehen, das man sich von Wieland in Vogelgestalt – der des Alken – machte, ein *alter ego* also, das sich sowohl im Luftraum als auch in der Tiefe des Wassers bewegte oder hätte bewegen können. Ein enger geknüpfter Bezug zeichnet sich im Blick auf Kurt Schiers Vergleich von Odins Erdschöpfung aus dem Wasser mit dem nordeurasischen Mythos ab, wenn berücksichtigt wird, dass dem Hochgott bei seinem Kulturwerk laut *Vǫluspá*

44 Paulson 1963; Vajda 1959, S. 466 f. mit weiterführenden Literaturangaben; S. 466 zum Zusammenhang des Themas der Wiederbelebung mit dem der Schmiedearbeit.

45 Es gehört zur unerhörten Bizarrerie des Traumrituals von der Zerstückelung des Initianden, dass dessen eigenes abgeschnittenes Haupt dem eigenartigen Tun des Skeletttieres zuschauen muss. Zum Vorgang äußern sich ausführlich Friedrich / Buddruss (Übers.) 1955, S. 28–33, 136–155. Eine rituelle Verwendung von Schädelbechern kennt der nordtibetanische Schamanismus und zwar zwecks Einnahme eines Getränkes vor der Ekstase (Ohlmarks 1939, S. 111 f.). Vor dem Hintergrund der überwiegend rituell-kultischen Bewertung der menschlichen Schädelkalotte – vgl. oben mit Anm. 17 – bleibt Marolds Vorschlag einer Umgestaltung des ursprünglich schamanistischen Vorgangs im Prinzip ansprechend. Diese Annahme einer versatzstückartigen Verwendung im Wielandlied trifft sich auch mit der Beobachtung Otto Gschwantlers bei Mitscha-Märheim 1963, S. 129 f., bei dem Motiv der Herstellung von Schädelbechern habe der durch Rache bestimmte Anlass ganz im Vordergrund gestanden.

46 Fromm 1967, S. 239. Zur Widerspiegelung der Zerstückelungs-Thematik im finnischen Liedgut äußert sich Fromm 1963, S. 301 f. Man vgl. auch Hauck 1972. Zum Ganzen: Closs 1979.

47 Vgl. die Bemerkungen zur rituellen Ekstase.

von Vili und Vé, zwei sonst wenig bekannten Göttern, assistiert wurde.[48] Karl Hauck hatte seinerseits bereits auf die Möglichkeit zur Verknüpfung der Trias Wieland, Egil und Slagfiðr mit nordeurasischen Dreiergruppen von Kulturheroen hingewiesen.[49] Bedenkt man ferner, dass der finnische Schmiedeheld Ilmarinen nicht nur die ausgesprochen kulturheroischen Züge eines Schmiedegottes trägt, sondern dass er auch aller Wahrscheinlichkeit nach mit dem permischen Himmelsgott Inmar zusammenzubringen ist,[50] so ergibt sich eine Zusatzfrage nach dem Sinn des dreiköpfigen Vogelmotivs von Ardre VIII (Taf. 16.1, Abb. A). Womöglich hat dem Entwurf dieses Motivs die schamanistische Hilfsgeister-Vorstellung zugrunde gelegen, nämlich im Sinne einer Aktualisierung der Erdschöpfung durch drei göttliche Kulturheroen? Wir wissen es nicht.

Vom *Schamanenkampf*, den die tiergestaltigen ‚Seelenträger' zweier verfeindeter Schamanen miteinander austragen, findet sich im Wielandlied keine Spur. Dagegen wurde bereits erwogen, ob nicht Wielands Bärenfell sowie das Trinkgefäß, das er Bödwild reicht, auf entsprechende Bestandteile der *Schamanenausrüstung* zurückzuführen sind. Auch der goldene, von verschiedenen Forschern – wie wir meinen, zu Recht – als Flugring angesprochene Ring Wielands[51] ließe sich in ein Verhältnis zu einer Nachricht setzen, der zufolge die angebliche Fähigkeit eines Schamanen zu fliegen sich auf den Besitz eines Ringes zurückführte.[52]

* * *

Indem ich die acht Merkmale des schamanistischen Kulturmusters zum Leitfaden meiner Suche nach ‚Wielands Ursprung' gewählt habe, ergeben sich zwei Folgerungen und bleibt eine offene Frage stehen. Zunächst darf in Übereinstimmung mit Jere Flecks ähnlicher Abgleichung schamanoider Züge der Odinsreligion an der Merkmalliste dieses Musters[53] gefolgert werden, dass Wieland mitnichten als Schamane aufgefasst wurde. Wenn sich auch nur ein Teil der – hier für sechs von acht Merkmalen in Vorschlag gebrachten – Lehnbeziehungen als zutreffend erweisen sollte, lässt sich doch Edith Marolds Annahme verallgemeinern. Auch wenn sie in ihren Schlussfolgerungen über das Ziel hinausschießt, hat sie doch zu Recht darauf hingewiesen, dass

48 Schier 1963, S. 308 f.
49 Hauck 1977a, S. 5.
50 Vgl. unten mit Anm. 245.
51 Die älteren Stimmen, die sich für die Deutung als magischen Flugring aussprachen, kritisierte schon 1919 Holmström 1919, S. 189–199, besonders S. 193. Er hielt dieser Deutung das rationalistische Argument entgegen, dank ihrer Flughemden seien die Schwanenjungfrauen und Wieland auch ohne Ringbesitz zum Gestaltentausch fähig gewesen. Dagegen bleibt lesenswert, wie sich bereits Jiriczek 1898, S. 10–17, insbesondere S. 15, Anm. 2, die Rolle des Ringes als Gelenkstück im Handlungsablauf gedacht hatte; zum jüngeren Diskussionsstand s. unten mit Anm. 114.
52 Ohlmarks 1939, S. 194 (Halsring).
53 Fleck 1971.

diese Merkmale im Wielandlied eine Neubewertung erfahren haben. Ohne dass diese Umgestaltung in eine pragmatische Handlung die Zuschreibung magischer Eigenschaften an den Schmiedehelden und die Schilderung seiner geisterhaften Wesensart beeinträchtigt hätte, wirken die einschlägigen Motive so, als seien sie aus den Fugen des ursprünglichen Komplexes geratene Versatzstücke.

Diese wurden dem neuen Handlungsrahmen angepasst. Dass sein tragender Gedanke eine Rachenahme ist, verdient umso mehr Aufmerksamkeit, als die Natur der Alben als Elementargeister auch Anlass zur stärkeren Betonung der halbgöttlichen Wesensart Wielands hätte geben können. Wenn stattdessen seine halbmenschlichen Züge im Vordergrund stehen, so darf dies als die weitere Bestätigung einer Forschungsmeinung gelten, die in der Übereinstimmung der Liedinhalte mit der Wirklichkeit ihre Anziehungskraft auf die Menge der Zuhörer begründet sieht. Trotzdem tritt Wielands halbgöttliche Wesensart nicht eigentlich zurück. Ganz im Gegenteil. Indem sich bestätigte, dass seine magisch-religiösen Charakterzüge nicht nur im Echo antiker Mythen, sondern auch vom Schamanismus her angelegt waren, werden diese Züge an Kontur so gewinnen, dass ich nicht anstehe, anstatt von einer Racheerzählung durchweg vom Wieland-Mythos zu sprechen, ist doch auch das zwitterhafte Wesen seiner Gestalt als Schmied und Albenfürst mit dem engen Verhältnis gut zu vereinbaren, das Schmiedearbeit und Schamanentum miteinander eingegangen sind.

Wie die Einzelwertung mit ihrem Ergebnis, so das Ergebnis einer Gesamtwertung der magisch-rituellen Vorstellungen, die jeweils zugrunde liegen: Wieland war kein Schamane. Die wesentliche Veränderung in der Bezugsgrundlage, die man – zwischen dem schamanistischen Vorstellungskomplex als der Quelle und der Schilderung von Wielands magischem Vermögen als dem Lehngut – vornahm, sei anhand eines Vergleichs erläutert, den Mircea Eliade gezogen hat. Er unternahm den ertragreichen Versuch, zwei vorher nie vergleichend bewertete Formen des magischen Fluges einander gegenüberzustellen. Dabei konfrontierte er das schamanische Thema ‚Vogel – Seele – ekstatischer Flug' mit dem ethnologisch geläufigen Mythologem des magischen Fluges. Dessen Leitidee ist der verzweifelte Versuch, sich aus der Nähe eines Entsetzlichen zu erretten. Eliades Beschreibung der Unterschiede zum Jenseitsflug der Schamanen wird am besten in voller Länge verstanden:

> Genau genommen handelt es sich nicht um einen ‚Flug', sondern um eine schwindelerregende Flucht, meist in horizontaler Richtung, was verständlich wird, wenn die grundlegende Idee des Märchens, wie die Folkloristen annehmen, das Entrinnen eines jungen Helden aus dem Bereich des Todes und seine Verfolgung durch eine schreckliche, den Tod personifizierende Gestalt ist. Es wäre interessant, länger als es hier möglich ist, die Struktur des Raumes zu analysieren, in dem sich die magische Flucht abspielt: Man fände da alle Elemente der Angst, der höchsten Anstrengung, unmittelbarer Gefahr zu entgehen, sich von der Nähe eines Schrecklichen zu befreien. Der Held flieht schneller als die Zauberpferde, schneller als der Wind, so schnell wie der Gedanke – und doch gelingt es ihm erst zu allerletzt, seinen Verfolger abzuschütteln. Beachten wir, dass er nicht zum Himmel davonfliegt, sich nicht in der reinen Vertikalen nach oben flüchtet. Das räumliche Universum der ‚magischen Flucht' bleibt das der Menschen und des Todes: es wird nie überschritten. Die Geschwindigkeit erreicht eine phantastische Intensität, und doch wird der

> Raum nicht durchbrochen. Die Gottheit greift in diesen Alptraum, in diese Flucht des Menschen vor dem Tod nicht ein; freundliche Tiere oder Feen helfen dem Menschen; magische Gegenstände wirft er über seine Schulter, die sich in riesige natürliche Hindernisse (Berge, Wälder, Meere) verwandeln – diese sind es, die schließlich seine Rettung bewirken. Hier besteht keine Gemeinsamkeit mit dem ‚Flug'.[54]

Vom wirklichkeitsnahen Standpunkt seines halbmenschlichen Schicksals aus betrachtet, war der Schmiedeheld Wieland ein ‚Überflieger', der aus einer Zwangslage heraus nicht offen kämpft, sondern seine Rache listenreich vollzieht. Indem er sich frei von herostratischen Anwandlungen einfach davonmacht, macht er seinen königlichen Gegenspielern klar, wie sehr sie sich in ihren Möglichkeiten verschätzt hatten. Selbst wer es ablehnt, den bewussten Goldring des Wielandliedes als einen magischen Gegenstand gelten zu lassen, der den Abflug erst ermöglichte, wird doch zugeben, dass im vorliegenden Falle das Motiv des schamanistischen Jenseitsfluges umgebogen wurde in die Waagerechte einer magischen Flucht vor dem König und der Königin als Mächten, die dem Helden nach Gesundheit und Leben trachten. Eliades Vergleich regt aber auch hinsichtlich der halbgöttlichen Wesensart des Wieland als einer Hauptfigur unter den albischen Elementargeistern zu einer allgemeinen Schlussfolgerung an, die einmal von berufener Seite überprüft werden müsste. Offenbar hat das vorbildhafte Tun des Albenfürsten im Rahmen des germanischen Glaubenslebens andere Funktionswerte verkörpert als die magisch-rituellen Anschauungen des Schamanismus, aus denen es formal hervorgegangen ist: Im Verfolg dieser Anregung wird sich dann hoffentlich erweisen, dass die Unterschiede gegenüber den Gemeinsamkeiten zwischen der Odinsreligion und dem nordeurasischen Schamanismus überwiegen.

Dass des Weiteren die schamanoiden Züge des Wielandliedes ihre physiographisch-kulturgeographisch passende Bühne finden, wirft ein Streiflicht auf die denkbar beste Zeitspanne, während der man unter den Zuhörern des Liedes zu würdigen wusste, was ein sozialer Konflikt zwischen König und Schmied für den Handwerker zu bedeuten hat. Schon Karl Jettmar hatte darauf hingewiesen, dieser Konflikt könnte durch ethnische Unterschiede zwischen einem Schmied fremder Herkunft und seinem germanischen Herrscher belastet und verstärkt worden sein. Freilich hatte er auf wirtschaftliche Prozesse im Wege der ostrogotischen Staatswerdung während des 4. Jahrhunderts reflektiert. Nimmt man dagegen die verschiedenen Hinweise beim Worte, die das Lied auf den finnisch-germanischen Berührungsraum enthält, so sind für diesen Raum und die Zeit etwa vom 6.–11. Jahrhundert durchaus ähnliche Randbedingungen anzusetzen, wie für die polyethnische Völkergemeinschaft in Südrussland unter ostrogotischer Führung. Sie sind zwar am besten für die Zeit der Überschichtung segmentär-gentiler Gesellschaftsordnungen slavischer und finnischer Zunge durch die streng herrschaftlich organisierten Waräger bezeugt, doch

54 Eliade 1960, S. 5.

haben den Funden nach zu urteilen – wie noch zu zeigen ist[55] – vom 6. Jahrhundert an zumindest periodische Begegnungen zwischen nordgermanischen und finnischen Gruppen stattgefunden. Ihre enge Bezugnahme auf und Abhängigkeit von der Schmiedearbeit ist für die 760er Jahre in Alt-Ladoga belegt.[56] Wird ferner berücksichtigt, dass nach Ausweis der reich aufgefächerten Ilmarinen-Überlieferung ein vorbildliches Menschenbild im Finnischen vom Schmied her genommen war, so muss angesichts gemeinsamer Charakterzüge beider Schmiedehelden auffallen, wie wenig die Art der Rache des Wieland mit dem merkwürdig kurzsichtigen Rachegedanken der echten germanischen Heldenlieder gemein hat. Alois Wolf bemerkte dazu: „Schmiede mit ihrer Kunstfertigkeit sind eben andere Gestalten als altheroische, königliche Typen. Sie brauchen nicht pathetisch zu sterben und womöglich den eigenen Untergang zu provozieren.“[57] Wilhelm Mühlmann kam aus ethnosoziologischer Sicht zu einem ähnlichen Ergebnis,[58] aber hatte dabei mit im Blick, dass es in zahlreichen Ethnien wandernde Herrschaftshandwerker gewesen sind, die ihren – immer gefährdeten – Unterhalt in fremden Diensten suchten.

Wir halten also dafür, dass der soziale Gegensatz Schmied – König durch die Annahme einer ethnischen Spannung zu erweitern ist. Als hochbegabter Schmied muss Wieland in all' seinem Gestaltungswillen und mit seinen schmiedetechnisch-magischen wie künstlerischen Gestaltungsmethoden in Gegensatz zu einer Herrscherfigur geraten, die zwecks Machtgewinn und Machterhalt auf den Besitz von Metallsachen aus ist, zumal Wieland über einen eigenen Goldschatz verfügt. Während dieser Gegensatz frühmittelalterliche Machtverhältnisse und Machtmittel allgemein widerspiegelt, wird Wieland als Sohn des Finnenkönigs, als Jägerschmied und Schi-

---

55 Vgl. unten mit Anm. 288. Man vgl. auch den Beitrag Aarni Erä-Eskos zu Herrmann et al. 1982, S. 213–224, über die Stämme Finnlands im Ersten Jahrtausend. Er macht auf gemeinverständliche Weise deutlich, dass die Finnen dieses Zeitraums sich weithin aus ihren traditionell ostbaltischen Beziehungen gelöst haben und in den Wirkungskreis der nordischen Handelsmächte übergewechselt sind.

56 Vgl. unten mit Anm. 287. – Hans Fromm zufolge, der die Lehnwortuntersuchungen des Jorma Koivuletho referiert (und ihre Ergebnisse gutheißt), lässt bereits der germanisch-ostseefinnische Sprachkontakt, wie er sich zwischen dem Ende des 2. vorchristlichen und den ersten drei Jahrhunderten der christlichen Zeit entwickelt hatte, auf ein Verhältnis schließen, das sich nicht nur aus Verkehrsberührungen erklären lässt. Vielmehr sei dieses Substrat-Superstrat-Verhältnis das Ergebnis einer Expansion von Trägern einer Kultur gewesen, die ein frühes Urgermanisch sprachen (Fromm 1986, besonders S. 226). Ob oder inwieweit hinter diesen Gemeinsamkeiten schamanoide Züge in der Charakterisierung Ilmarinens wie des Wieland der *Þiðreks saga* aufscheinen, vermag ich nicht zu sagen. Fromm 1963 sieht den ‚Schamanen'-Typus des finnischen Liedsangs ganz in Väinämöinen verkörpert. Etwa im Sinne der bei Johansen 1954 mitgeteilten Beobachtungen argumentiert Meuli 1975,2 (1935), S. 876: Ilmarinen sei nicht allein als Schmiedeheld, sondern auch als das heroisierte mythische Urbild des Schamanen zu denken.

57 Wolf 1969, S. 235. Ähnlich äußert sich Heusler 1918–1919 („Hier hat ausnahmsweise der niedere Mythos für eine Heldendichtung die Hauptgestalt geliefert“).

58 Mühlmann 1961, S. 236. Zur sozialen und kulturellen Rolle der Wanderhandwerker vgl. man dort das Register s. v. Wanderarbeiter, Wanderhandwerker.

läufer in ein kulturräumlich enger begrenztes Spannungsfeld zwischen Finnen und Nordleuten hineingestellt.

Trifft dies aber zu, so stellt sich wieder die offene Frage nach dem Ursprung des Wielandliedes. Die einfachste Annahme, von einem ausschließlich skandinavischen Ursprung auszugehen, erscheint wegen der Parallelüberlieferung in der *Þiðreks saga* versperrt. Sophus Bugge hat daher versucht, einen Mittelweg zu gehen. Einerseits hat er sich von der herrschenden Auffassung nicht weit entfernt, die den kulturgeographischen Entlehnungsbereich der *Vǫlundarkviða* im völkerwanderungszeitlichen ‚Nordseeblock' sucht. Im Blick auf die Zählebigkeit und den hohen Bekanntheitsgrad der Überlieferungen zu Wieland gibt er andererseits zu bedenken, ob es nicht in verschiedenen Gebieten der Germania zur Ausbildung regionaler Varianten gekommen sei.[59]

In der Ursprungsfrage messen wir uns kein abschließendes Urteil an. Aber man muss aussprechen, in welche Richtung die Bedenken gehen, zumal schon Andreas Heusler für die eddischen Sagen verallgemeinerte, ihr Ausgang sei kein Punkt gewesen, sondern eine Fläche von einiger Spannweite. Könnte es sich nicht so verhalten, dass der ursprüngliche Berührungsraum, in dem es zu Kontaktnahmen zwischen Schamanismus und Gentilreligion kam, sehr viel weitflächiger war, als es die nordgermanisch-finnischen Besonderheiten des Wielandliedes nahelegen? Folgt man Karl Hauck, der mit entscheidenden Stichworten und Konzepten die archäologische Diskussion über die Bildgehalte der frühen Tierstile seit Beginn seiner Beschäftigung mit der Brakteatenkunst gefördert hat, so müsste die Gentilreligion ihre schamanoiden Züge spätestens vom 6. Jahrhundert an, und zwar vom langobardischen Pannonien bis hinauf nach Norwegen ausgebildet haben.[60] Ist – so gesehen – vielleicht die Frage nach einem einzigen Ursprungsgebiet aller Wieland-Überlieferungen falsch gestellt, und erhielt das eddische Wielandlied die ostskandinavische Färbung eines Stoffes, dessen Gewebe im Rahmen einer gemeingermanischen Hofkultur und dem Hin und Her ihrer interethnischen Verkehrsbeziehungen[61] angefertigt wurde?

59 Bugge 1899 (1910), S. 44.

60 So etwa Hauck 1972 mit norwegischen und schwedischen Beispielen des 4.–5. Jhs.; Hauck 1984b, S. 304 f. (schamanologische Deutung des langobardischen Brakteaten von Várpalota); Hauck 1985, Taf. 3 (Brakteat aus einem bajuwarischen Gräberfeld als Beleg für die Darstellung der Zerstückelungs-Thematik). Man berücksichtige auch Haucks Vergleichung seiner Gesamtkarte der Goldbraktetaten mit Findeisens Rückzugskartierung des eurasischen Schamanismus, in Hauck 1970, S. 442–447. – Einem gotischen Schamanentum hat entschieden das Wort geredet Scardigli 1973, S. 61–70. Man lese dazu die einschränkenden Bemerkungen bei Wolfram 1976, S. 241, Anm. 143, S. 256 f.

61 In die nordsee-germanische Richtung gehen die Überlegungen nicht nur bei Bugge, sondern etwa auch bei Buchholz 1968, S. 74 f.; 1971, S. 19; Wolf 1969, S. 94–99; ähnlich bei Hauck 1977a, S. 7: „Nach Ausweis seines Wortschatzes hat das Lied eine lange Wanderung hinter sich, die den Stoff in den verschiedensten Ländern der Seegermanen verbreitete." Zum archäologischen Nachweis einer interethnisch stilbildenden Hofkultur vgl. man unten mit Anm. 104. Allerdings stellt sich dabei die Frage, ob und wie weitgehend die Wieland-Thematik durch höfische Mittelsmänner verbreitet wurde. Sie wird verneint durch van Hamel 1929, S. 152.

Das Gewundene dieser möglichen Erklärung liegt auf der Hand. Gewiss hat die Annahme einer Polygenese der schamanoiden Züge der germanischen Überlieferung viel für sich. Aber angesichts einer ‚einzigartig geschlossenen und überzeugenden' Handlungsstruktur (Peter Foote) darf daraus noch nicht gefolgert werden, die aus dem Schamanismus entlehnten Bestandteile auch des Wielandliedes seien aus den unterschiedlichsten Richtungen zusammengeflossen. Vielmehr hat sich in unserem Zusammenhang – in dem Zusammenhang, für den ich spreche – nochmals bestätigt, dass dieser Stoff in Übereinstimmung mit dem archäologischen Befund schamanologisch, physiographisch, kulturräumlich-ethnographisch sowie handwerks- und sozialgeschichtlich erhebliche Angaben enthält, die auf eine abschließende Ausformung des Liedes in den Weiten des finnisch-germanischen Berührungsraumes hinweisen. Es wäre gleichviel einer Verständigung über Fächergrenzen hinweg dienlich, wenn die Zahl dieser einzelnen Indizien durch eine ausdrückliche Äußerung in den Quellen bestätigt würde. Die scheint es nicht zu geben, oder – so fragt man sich ratlos angesichts einer Mitteilung des norwegischen Schreibers der *Þiðreks saga* – hat man sie vielleicht nur überlesen? Obwohl dieser ausdrücklich angibt, den ihm vorliegenden Stoff insgesamt, also einschließlich der Wieland-Episode, von niederdeutschen Gewährsleuten zu haben, bringt er nichts Entscheidendes zugunsten des modernen Handbuchwissens vor, eine ältere Fassung des Wieland-Stoffes sei aus dem Einzugsbereich der Deutschen Bucht bereits ein paar Jahrhunderte zuvor nach Norden gelangt. Eine ältere, in Skandinavien selbst umlaufende Fassung war ihm gleichwohl bekannt.[62] Nur schreibt er ihre Kenntnis keinen Anwohnern des ‚Nordseeblocks' zu, sondern den sogenannten Wäringern.[63] Jedenfalls dem Namen nach sind sie mit jenen ostwikingischen Warägern identisch,[64] in deren Wirkungskreis wir uns den Helden des eddischen Wielandliedes versetzt denken.

---

62 Bertelsen (Hg.) 1905–1911, c. 111: **her fær velent volvndar namn af væringiom*. (S. 105).

63 Uecker 1972, S. 82.

64 Zur Etymologie des Wäringer/Waräger-Namens s. Paff 1959, S. 223–225 (freundlicher Hinweis von Wilhelm Heizmann). Allerdings sind jene Waräger, auf die sich der norwegische Schreiber bezieht, nicht mehr auf die warägischen Krieger und Händler in Russland hin einzuengen. Paff zufolge (S. 224) scheint sich vielmehr während oder nach der Wikingerzeit der Allgemeinbegriff Waräger, ‚Händler' (im Ostsee-Bereich), durchgesetzt zu haben (man vgl. auch unten Anm. 188 zum Einzugsbereich der Waräger). Unsere Bedenken wiegen aber leicht, wenn man Folgendes berücksichtigt. Mit dem finnisch-germanischen Berührungsraum im Umkreis von Alt-Ladoga ist zumindest ein Bezirk ausgewiesen, der die kulturellen Voraussetzungen bot, unter denen es zur Entstehung einer warägisch-ostskandinavischen Fassung hätte kommen können. Man vgl. insbesondere Liestøl 1970 und Davidson 1976, S. 294 (laut *Sturlaugs saga starfssama* c. 12 (Zitzelsberger [Hg./Übers.] 1969), stießen Nordleute in einer Höhle bei Aldeigjuborg/Alt Ladoga auf drei finnische *seiðmen*, ‚Zauberer'). – In diesem Zusammenhang erscheint es wesentlich darum zu wissen, dass in Nordost-Russland allein die Beigaben aus wikingerzeitlichen Gräberfeldern der – wahrscheinlich ostseefinnischen – Bevölkerung im Südosten des Ladoga-Sees auf ein nennenswertes Ausmaß von Akkulturation dieser Sopki-Kultur an die skandinavische Sachkultur schließen lassen. Die beste Übersicht über Gräber und Grabformen sowie über die ethnische Zusammensetzung der Bevölkerung gibt Kočkurkina / Smirnov 1973; ferner vgl.

man zusammenfassend zum jüngeren Stand der historischen Ableitungen über das in Ladoga aufgedeckte Fundgut im Rahmen der Warägerfrage Rüss 1977. Mir unverständlich bleibt, weshalb Jansson 1987 sich S. 285 des entscheidenden Arguments begibt, das sein, übrigens in Übereinstimmung mit manchen russischen Autoren – z. B. Kirpičnikov 1980 – gefälltes Urteil außer Streit gestellt hätte, Kontaktnahmen zwischen skandinavischen und nordost-russischen Bevölkerungsgruppen hätten bereits im 8. Jh. eingesetzt. Anders als Rjabinin 1980b und anders als Vierck 1983 betrachtet Jansson unsere Auffassung mit distanzierter Skepsis, der große, aus Werkzeugen, Hilfsmitteln, Halbzeug und Produkten (?) zusammengesetzte Hortfund, der um 760 auf einem Werkplatz von Alt-Ladoga niedergelegt wurde, stamme aus dem Besitz eines skandinavischen Schmiedes. Er begründet seine abwartende Haltung damit, dass der an gleicher Stelle gefundene, im germanischen Tierstil II verzierte Schlüsselgriff keine Spuren eines unfertigen (Halbzeug-)Zustandes aufweise. Daher sei fraglich, ob der Griff auch vom Besitzer der Werkzeuge selbst gegossen wurde. Dem ist zweierlei entgegenzuhalten. Erstens haben weder Rjabinin noch ich unsere Auffassung von der skandinavischen Herkunft dieses Schmiedes allein mit dem vendelzeitlichen Dekor des Schlüsselgriffes begründet. Der Rückschluss auf die Herkunft wurde vielmehr in Verbindung mit einer technologisch-ergologischen Ansprache der Funde und Befunde gezogen. Sie müsste freilich noch weiter untermauert werden (Vierck 1983, S. 10), ohne dass hier der rechte Ort dazu wäre. Man ziehe vorerst eigene Schlüsse aus dem Vergleich mit dem germanischen, bei Ohlhaver 1939 abgebildeten Werkzeugbestand. Zweitens ist es an dieser Stelle angebracht, daran zu erinnern, dass Jansson verhehlt, er sich jedenfalls der Tragweite des Tatbestandes nicht bewusst ist, dass außer dem Griff für einen (Kasten-)Schlüssel auch der Henkel, ein Eckbeschlag sowie das Halbzeug für ein eisen-beschlagenes Holzkästchen vorliegen: Vierck 1983, S. 13 f. Rjabinin 1980b, S. 167, Abb. 2 und S. 174, Abb. 4, mittlere senkrechte Reihe. Angesichts des Umstandes, dass die nächsten Parallelen zu der eigenartigen Henkelform mit ihren aufgerollten Enden ebenfalls aus Skandinavien vorliegen, hieße es einen unwahrscheinlichen Zufall zu bemühen, wollte jemand behaupten, die Herstellung des betreffenden Kästchens am gleichen Orte, an dem der kleine Schlüsselgriff gefunden wurde, lasse keine Rückschlüsse auf die Herkunft des betreffenden Handwerkers zu. Henkelgriffe mit aufgerollten Enden liegen aus Gräbern des Pelzhandelsplatzes Birka vor: Arbman 1943, Taf. 262, 265,3 u. 6, 267,1, 269,4–5, 272,2. Johan Callmer, Lund, machte mich freundlichst aufmerksam auf Thorberg 1973. Vgl. auch Nerman 1969, Taf. 260, Nr. 2116 Es wäre freilich erwünscht, wenn zukünftige Ausgrabungen Licht in den Absatz vendelzeitlicher Kästchen brächten. Angesichts der Bedeutung, die antike und mittelalterliche Schmuckkästchen (mit Zierschlüsseln) für die frauliche ‚Selbstdarstellung' gehabt hatten (Vierck 1970a, S. 240; Vierck 1978, S. 102), ist es aber einen Hinweis wert, dass Schmuckschlüssel aus wikingerzeitlichen Frauengräbern der Sopki-Kultur bekannt sind: Raudonikas 1930, S. 41, Abb. 22, S. 94, Abb. 87, S. 112, Abb. 101, S. 120, Abb. 107. – Wohlgemerkt soll mit diesen Angaben und ergänzenden Beobachtungen nicht behauptet werden, dass allein das Ladoga-Gebiet für die allfällige Ausbildung einer warägischen Fassung des Wieland-Stoffes infrage kommt. Einen weiteren Berührungsraum zwischen Warägern und (Wolga-)Finnen brachte neuerdings mit seinen Überlegungen zur Lokalisierung der Inneren Rūs ins Gespräch: Pritsak 1983, Karte S. 567 (Gebiet mordwestlich von Rostow und Jaroslavl). Die Kenntnis dieser wichtigen Studie verdanke ich Frank Kämpfer. Was schließlich die Frage nach der Mittlerrolle der Åland-Inseln anbetrifft, so hängt sie mit der umstrittenen Datierung deren ältesten schwedischen Namensschicht in Bezug auf die archäologischen Befunde zusammen. Man vgl. jetzt zusammenfassend Hyenstrand 1985. Endlich darf nicht unerwähnt bleiben, dass der bronzegegossene Gerätegriff aus Alt Ladoga, von dem weiter oben die Rede war, auch aus ikonographischer Sicht ein lebhaftes Echo in der Forschung gefunden hat, so letzthin bei Carl Frederik Meinander 1985. Torsten Capelle, Münster, wies mich freundlichst darauf hin, dass die bei Rjabinin 1980, mit Anm. 28–29 zitierte Auffassung, Gott Odin sei am Griff als Kopfbild dargestellt, inzwischen publiziert vorliegt (Davidan 1980, Taf. 3,1).

2 Die stoffgeschichtliche Fragestellung

Im Verfolg vielfältiger Anregungen, die Dag Strömbäck mit seiner grundlegenden Untersuchung ‚Sejd – Textstudier i nordisk religionshistoria' gegeben hat,[65] ist Peter Buchholz in seiner Dissertation von 1969 über ‚Schamanistische Züge in der altisländischen Überlieferung' dieses gelungen: Aus dem Bündel der acht Merkmale, die das magisch-psychosoziale Phänomen des Schamanismus konstituieren,[66] hat er nicht

---

65 Strömbäck 1935; Strömbäck 1970.

66 Buchholz 1968; Buchholz 1971. Hinsichtlich der acht Kriterien berufen wir uns auf Vajda 1959. Freilich könnte man sich auch beziehen auf Hultkrantz 1973. Allerdings hat dieser seine eigene Phänomenologie auf eine Art vorgebracht, die an das von Vajda erstellte Merkmalbündel in allen Punkten gemahnt – außer dem einen der Ekstase. Und doch scheint der Letzte um die Studie des Ersten nicht gewusst zu haben. Wie dem aber auch sei – unterdessen hat sich Hultkrantz auch im Blick auf den Stellenwert der Ekstase im Rahmen des schamanistischen Vorstellungskomplexes der Auffassung Vajdas angenähert (Bäckman / Hultkrantz 1978). Vom Merkmalbündel der acht Kriterien eher fernhalten wollte sich (im Rahmen eines ausführlichen Überblicks über den Forschungsstand, der vorzüglich in eine in der Gärung befindliche Diskussion einführt) Hoffmann 1967. Auf die dort aufbereitete ältere Literatur sei verwiesen; besonders auf die grundlegende Studie von Schröder 1955. Auf den (offenbar als Folge mangelnder Kenntnis von Forschungsergebnissen in Werken nicht-englischer Sprache) terminologisch verschwommenen Schamanismus-Begriff der anglo-amerikanischen Forschungsdiskussion machen aufmerksam Bäckman / Hultkrantz 1978, S. 10. Dieser semantisch ‚entgrenzte' (und überdies von der Tagespresse seines Gehalts weiter entleerte Schamanen-Begriff) wurde jüngst noch propagiert bei Frank 1981, S. 90; denn es „[...] scheint sich ‚Schamane' doch als Gattungsbezeichnung für primitive Heiler aller Art durchzusetzen und wird in diesem Sinne hier gebraucht." Ähnlich äußert sich Harner 1982. Ein jeder religionsgeschichtlichen Bewertung spottendes Anwendungsbeispiel liefert Halifax 1981. Begriffsverwirrung war allerdings schon in einem viel zitierten Werk angelegt: Eliade 1951, im Folgenden deutsch Eliade 1957. Man lese dazu Vajda 1959 passim und neuerdings Hultkrantz 1983. Ferner haben sich zu Fragen der Begriffsbestimmung geäußert Closs 1975; Lewis 1983; Birkhan 1970; Düwel 1984. Die – auch archäologisch verbindliche – Entscheidung für eine Definition des schamanistischen Vorstellungskomplexes auf dem Wege über das Merkmalbündel von acht Kriterien (man vgl. Anm. 218) erleichtert Fleck 1971. – Nebenbei bemerkt scheint die russische Forschung an Fragen der Begriffsbestimmung weniger Anteil genommen zu haben, obwohl die schamanologische Literatur bereits in zaristischer Zeit einen hohen Stand erreicht hatte; z. B. Bogoraz 1910. Einen Überblick über die russische Literatur zu gewinnen, die bereits 1932 mehr als 650 Titel umfasst hatte, ist schwerlich möglich: Popov 1932. Man vgl. auch Ränk 1967. Einen gewissen Einblick bietet Michael (Hg.) 1963. – Einen quellenkritischen Überblick zur Forschungsgeschichte enthält Siikala 1978, S. 77–87. Über die von Michael (Hg.) 1963 und Edsman (Hg.) 1967 herausgegebenen Sammelwerke hinaus ist als wichtige Übersicht und Meilenstein der Forschungsgeschichte stets heranzuziehen Diószegi 1963. Außer mit den bereits benannten Monographien von Eliade 1957 (1951) und Hoffmann 1967 sollen im Folgenden vor allem solche Untersuchungen angeführt werden, die weitmöglichst die russische Literatur heranziehen und referieren; nämlich Nioradze 1925; Harva (Holmberg) 1938; Ohlmarks 1939; Friedrich / Buddruss (Übers.) 1955; Findeisen 1957; Findeisen 1970; Findeisen / Gehrts 1983. Zum sozial-medizinischen und psychologischen Hintergrund der schamanistischen Ekstasetechnik ist mit Gewinn heranzuziehen Knoll-Greiling 1950; Nordland 1967. Hierzu zuletzt: Haas 1976. Man vgl. auch Devereux 1980. Als vorbildlich für alle Erschließungen schamanistischer Praktiken aus ihrem kulturellen Gesamtzusammenhang heraus muss gelten Oppitz 1981.

https://doi.org/10.1515/9783110751420-003

weniger als fünf Merkmale in der altnordischen Überlieferung wiedererkannt.[67] Dazu gehört auch das besonders auffällige Merkmal der rituellen Ekstase mit den nachfolgenden Empfindungen der Verwandlung in ein Tier. Diese Form der Metamorphose soll im Folgenden vor allem beschäftigen. Darüber hinaus wies Buchholz nach, dass ein magisch verstandenes Wissen um die Eigenschaften der Metalle, vom Gebrauch der Schmiedewerkzeuge und vom Einsatz des Feuers nicht nur in den nordeurasischen Steppen- und Waldzonen zuhause war und zu jener engen Beziehung zwischen Schmieden und Schamanen geführt hat, wie sie im Jakutischen sprichwörtlich geworden ist: ‚Schmiede und Schamanen sind in demselben Nest geboren'.[68] Er nahm auch mit einlässlichen Gründen eine Zuschreibung schamanoider Züge[69] an die Schmiede des alten Nordens vor. Karl Hauck hat diesen Gedanken in seiner Studie über die sozialgeschichtliche Stellung des Schmiedes in frühen Bildprogrammen aufgegriffen und ausgebaut.[70] Ferner zog er die Rolle des göttlichen Schmiedes in archaischen Ursprungssagen heran, auf die Andreas Alföldi aufmerksam gemacht hatte.[71] Es bleibt Haucks großer Verdienst, die schamanistische Deutungsperspektive für das Verständnis der schriftlichen Zeugnisse des Wieland-Mythos fruchtbar gemacht zu haben. Auch wenn im Folgenden die eine oder andere seiner Thesen von 1972 aufgegeben wird, so weiß ich mich doch in meinen eigenen Überlegungen der Blickrichtung verpflichtet, die uns Strömbäck, Hauck und Buchholz gewiesen haben. Demgemäß lautet meine dreiteilige Fragenserie, die ich an die mittlerweile sieben, als Szenen aus dem Wieland-Mythos unstrittig identifizierten Bilddenkmäler des 7.–10. Jahrhunderts anlegen möchte, wie folgt:

Lässt sich erstens die schamanoide Verwandlung des Schmiedes Wieland in einen Vogel bestätigen oder ist Zurückhaltung gegenüber dieser Metamorphose-These angebracht? Ist vielleicht eher an die Herstellung eines Flugapparates zu denken; eine alte

67 Buchholz 1968.
68 Buchholz 1968; Johansen 1954, S. 52, nach einer Aufzählung der Gemeinsamkeiten zwischen Schmieden und Schamanen: „Aus alledem ist zu ersehen, dass man zwischen Schamanen und Schmieden überhaupt keinen grundsätzlichen Unterschied machen kann. Der Schmied vertritt den Schamanen und die meisten Schamanen können auch schmieden." Ferner Sumner / Sieroshevsky 1901, S. 104; Alföldi 1974; Findeisen 1957, S. 94–96.
69 Buchholz 1968, S. 71–74. – Wenn wir hier und fortan von schamanoiden anstatt von schaman(ist)ischen Zügen im Germanischen sprechen, so mit Bezug auf die Ergebnisse der in Anm. 66 referierten terminologischen Diskussion, und zwar besonders in Zustimmung zu Fleck 1971 sowie zu Birkhan 1970, S. 470: „Mit ‚schamanoid' werden hier Verhaltensweisen bezeichnet, die dem Schamanismus im engeren Sinne (der sibirischen Praxis) nahestehen, aber gleichwohl die Bezeichnung ‚schamanisch' nicht verdienen, weil sie nicht in jenen Kulturkomplex eingebettet sind, dem der eigentliche Schamanismus angehört." Zustimmend auch Düwel 1984, S. 322 f. – Im Übrigen findet man dort (mit S. 323, Anm. 18) die Literatur zu Vorstellungen der Tierverwandlung in der einschlägigen nordischen Überlieferung zusammengestellt; ferner Tuppa 1968. Weitere Belege diskutiert im Wieland-Kontext Buisson 1976, S. 76 f. Der neueste Forschungsstand ist erreichbar über Hauck 1984a, S. 4–13.
70 Hauck 1977a.
71 Alföldi 1974, Kap. VII (S. 181–219).

These, wie sie letzthin noch Heinrich Beck vertreten hat?[72] Magisches Flugvermögen oder technische Fähigkeit zum Fliegen – etwa im Sinne der selbstgefertigten Flügel des Helden der griechischen Dädalussage[73] – lautet also die Alternative zur Lösung meiner ersten Frage.

Meine zweite Frage werde ich in einem kleinteiligen, vor allem aber gleichmäßigen Motivvergleich aller sieben Wieland-Szenen darauf abstellen, welche von den Szenen, die in angelsächsisch-christlicher Zeit in Knochen geschnitzt und in Stein geschlagen wurden, auf eindeutig heidnische Vorlagen zurückzuführen sind. Gibt es also unter den Bildzeugnissen des 8.–11. Jahrhunderts aus England *survivals* der vorchristlichen Wieland-Thematik, die heidnische Bildformeln aufgreifen, oder gibt es sie nicht?

Während in der Literatur bereits viel Vorarbeit geleistet ist, die mir die Beantwortung der beiden ersten Fragen erleichtert, führt die dritte Frage auf Neuland. Peter Buchholz kam trotz aller Übereinstimmungen zwischen den schamanoiden Zügen der germanischen Überlieferung, die diese mit den schamanistischen Vorstellungen Eurasiens teilen, zu einem resignierenden Schluss hinsichtlich der Suche nach Herkunft und Art der Weitergabe dieser Züge an den Norden: „The question of origin and dispersal cannot be answered“.[74] Unsere eigene Antwort darauf hat trotz Kenntnis der Wieland-Episode in der *Þiðreks saga* (Bergen, ca. 1250), eine Saga die keine skandinavischen, sondern Quellen aus dem kontinentalen Einzugsbereich des ‚Nordseeblocks‘ verarbeitet,[75] gleichwohl Grund dazu, eine Feststellung in der Eingangsstrophe des Wielandliedes ernst zu nehmen. Wieland und seine Brüder werden da als Söhne des Finnenkönigs bezeichnet.[76] Könnten nicht diese und weitere Feststellungen – so meine dritte Frage – eher als auf den ‚Nordseeblock‘, auf den finnisch-germanischen Raum als einen interkulturell höchst aktiven Berührungsraum hindeuten, über den dann schamanoide Züge in die wodanidische Gentilreligion eingedrungen wären?

* * *

72 Beck 1980 und Beck 1981.

73 Die ältere Theorie, das Flugmotiv der Wielandsage sei unmittelbar aus der Dädalussage übernommen worden, hat kaum noch Anhänger. Zum Forschungsstand zusammenfassend Uecker 1972, S. 80–88, besonders S. 86; Becker 1973, S. 168 f.

74 Buchholz 1971, S. 20.

75 Bertelsen (Hg.) 1905–1911; Erichsen (Übers.) 1967; Baesecke 1937; de Vries 1952; Hempel 1952; Paff 1959. Eine nützliche Zusammenfassung (ohne eigenständigen Wert, aber mit umfangreichen Literaturangaben zur neuzeitlichen Breitenwirkung des Wieland-Stoffes) bietet Lück 1970. Weitere Literatur entnehme man Uecker 1972. *Nachzutragen wäre hier Wisniewski 1986, S. 69–83; Kramarz-Bein 2002.

76 Das Wölundlied (Genzmer [Übers.] 1981, S. 188–193, besonders 188). – ‚Finnisch‘ hat im Altnordischen noch nicht ausschließlich die finnischen Stämme im engeren Sinne bezeichnet, sondern überhaupt die vorgermanische Bevölkerung großer Teile Skandinaviens einschließlich der Lappen (Koht 1923; Itkonen / Hald / Granlund 1959; Page 1962–1965). Wie ich dennoch hoffe darlegen zu können, gibt es nicht nur stoffgeschichtliche Indizien, sondern auch archäologische Gründe für die Annahme, dass im Wielandlied an Finnen im engeren Sinne gedacht war.

Bevor diese dreiteilige Fragestellung nochmals zusammenzufassen ist, will erklärt sein, was mich bei der Wahl des Obertitels dazu bewogen hat, mit nur einer Frage diese Untersuchung gewissermaßen zu plakatieren: Die drei Fragen, auf die der Haupttext Rede und Antwort zu stehen versucht, werden lediglich im Untertitel angesprochen. Ich stehe nicht an, vorauszusehen, dass die – in der Einleitung eher beiläufig gegebene – Antwort einen Beitrag zur Schamanismusforschung liefern könnte, der über den gegebenen Anlass hinaus zur Begriffserklärung beiträgt. Gehören doch die Wörter Schamane, Schamanismus, Schamanentum zu jenen tückischen Begriffen, bei denen unsere Gewissheit, wir wüssten, was sie bedeuten, nachhaltig erschüttert wird, wenn wir sie zu definieren gezwungen sind. Alsdann sei von den drei stoffgeschichtlichen Fragen ausgegangen, ob erstens Wieland als ein mit magischem Flugvermögen begabter Halbgott zu denken ist, ob zweitens die Bilddenkmäler zu Wieland auf eine heidnisch-christliche Kontinuität der entsprechenden Wortzeugnisse schließen lassen und ob sich drittens ein Verlaufsweg für das Eindringen schamanoider Einflüsse in die wodanidische Gentilreligion wird bestimmen lassen. Den Antworten vorgeschaltet sind in Kapitel 2 die wichtigsten Überlegungen zur Anlage der Arbeit, zu Quellenlage und Forschungsstand, thematischer Begrenzung und Methodenfragen. Die Untersuchung schreitet in Kapitel 3 zu einer illustrierten Inhaltsangabe unserer wichtigsten Quelle fort. Sie bietet in Kapitel 4 Antworten auf die ersten beiden Fragen an, in den Kapiteln 5–6 aber auf die erheblich schwerer zu beantwortende dritte Frage. Im Kapitel 7 wird angestrebt, die erzielten Ergebnisse in ihren archäologisch-kulturgeschichtlichen Gesamtzusammenhang zu stellen. Da angestrebt wurde, den hauptsächlichen Gedankengang möglichst straff auf unsere dreiteilige Fragestellung und deren Beantwortung hin zu bündeln, wird im nachfolgenden Exkurs zu den Kapiteln 5 und 6 ein Thema erörtert, das nur mittelbaren Bezug zur Wielandforschung hat.

3 Vorbemerkungen zur Anlage der Untersuchung, zu Quellenlage und Forschungsstand, zur thematischen Begrenzung wie zu allgemeinen Methodenfragen

„Zuerst notiert man die Erzählungen der Forscher mit Bleistift. Um sie mit Tinte aufzuschreiben, wartet man, bis der Forscher Beweise geliefert hat." – De Saint-Exupéry wird wohl ernüchternde Erfahrungen gesammelt haben, bevor er seine anzügliche Bemerkung fallen ließ. Jedenfalls könnte man mit diesem Bonmot auch das ziemlich abständliche Interesse der Mittelalterforschung überschreiben, das sie Bemühungen gewöhnlich entgegenbrachte und teilweise immer noch bringt, die meist große zeitliche Lücke zwischen hochmittelalterlich aufgezeichneten Sagenstoffen des Nordens und ihren vermuteten Ursprüngen in vorchristlicher Zeit mit archäologischen Mitteln zu schließen.[77] Aber auch in früheren Zeiten, zu denen die Stoffgeschichte der Sagas

77 Ohne mit der folgenden Zusammenfassung einem Abriss der diffusen Forschungsgeschichte irgend nähertreten zu wollen, sei anmerkungsweise erwähnt: Das vorherrschende Wechselverhältnis zwischen den Auffassungen eher formenkundlich-stilkritisch und eher ikonographisch-ikonologisch ausgerichteter Fachvertreter erinnert an ein Nachhut-Gefecht der kunsthistorischen Auseinandersetzung zwischen den *historians of style* und jenen Ikonologen der Warburg-Schule, denen vor einem halben Jahrhundert der Obskurantisten-Vorwurf nicht erspart geblieben war. Da allerdings vieles davon ins Gespräch gebracht wurde, ohne anschließend auch veröffentlicht zu werden, hält es schwer, sich ein ausgewogenes Bild von den treibenden und den hemmenden Kräften im ur- und frühgeschichtlichen Meinungsaustausch zu machen. – Zum kunsthistorischen Schlagabtausch und dem schließlichen Erfolg des ikonologischen Frageansatzes unterrichtet zusammenfassend Settis 1978, S. 10–15. – Da ohnehin die Auswertung der Zierkunst in Metall als der wichtigsten kunsthandwerklichen Äußerung metallzeitlicher Kulturen, die uns erhalten ist, nie zu den dringlichen Anliegen der frühgeschichtlichen Archäologie gezählt wurde, ist sie und sind die dabei in Anschlag gebrachten Methoden mit zeitlicher Verzögerung vorangetrieben worden, seit Bernhard Salin seine grundlegende Untersuchung ‚Die Altgermanische Thierornamentik' (Salin 1904), veröffentlichte. Weitere Meilensteine der formenkundlich-stilkritischen Betrachtungsweise sind zumeist erst in jüngerer Zeit gesetzt worden; etwa durch David Wilson und Ole Klindt-Jensen ‚Viking Art' (Wilson / Klindt-Jensen 1966), oder durch Günther Haseloff ‚Die Germanische Tierornamentik der Völkerwanderungszeit. Studien zu Salins Stil I' (Haseloff 1981). Ähnlich steht es um das Wechselverhältnis bei der Behandlung von Kunstübungen aus vormittelalterlichen Metallzeiten. Das ungefähre Ausmaß, um das die Bemühungen auf ur- und frühgeschichtlicher Seite zeitlich versetzt sind gegen entsprechende Ansätze auf benachbarten Forschungsfeldern, ergibt sich aus dem Vergleich mit der schnelleren Gangart, die seitens der klassischen Archäologie eingeschlagen wurde. Salin war ein Zeitgenosse von Carl Robert ‚Archaeologische Hermeneutik. Anleitung zur Deutung klassischer Bildwerke' (Robert 1919). – Ohne den neuen Anlauf unterschätzen zu wollen, der seit 1986 mit den im Vorwort zitierten Akten des Marburger Kolloquiums ‚Zum Problem der Deutung frühmittelalterlicher Bildinhalte' genommen ist (Roth [Hg.] 1986), gibt es einen probaten Wirknachweis für den geringen Stellenwert, der immer noch dem kulturgeschichtlichen Aussagepotential von mythologisch (oder magisch) geprägten Bilddenkmälern eingeräumt wird. Dieser Nachweis lässt sich im Wege des Vergleichs von drei populärwissenschaftlich gehaltenen Sammel-

https://doi.org/10.1515/9783110751420-004

noch ein rein philologisches Arbeitsfeld war, konnte es so scheinen, als ob das Missverhältnis zwischen dem Wissensdurst, den die Überlieferung weckt, und den Mitteln, ihn zu befriedigen, allzu groß sei.[78] Unterdessen zeichnet sich immer deutlicher ab, dass uns dank der vielfachen Bestrebungen um die methodisch strenger

werken führen. Sie überschneiden sich weitgehend in ihren raum-zeitlichen Bezugsrahmen: 1. David Wilson u. Christine E. Fell, ‚Kulturen im Norden. Die Welt der Germanen, Kelten und Slawen 400–1100 n. Chr.' (Wilson [Hg.] 1980); 2. Joachim Herrmann, ‚Wikinger und Slawen. Zur Frühgeschichte der Ostseevölker' (Herrmann et al. 1982); 3. Hans-Georg Niemeyer u. Rudolf Pörtner, ‚Die großen Abenteuer der Archäologie 6: Völkerwanderungszeiten – Die „dunklen Jahrhunderte" und das frühe Mittelalter' (Niemeyer / Pörtner [Hg.] 1985). Alle drei Werke ziehen eine Szene vom gotländischen Grabstein aus Tjängvide heran (hier Taf. 6, Abb. D), und zwar zwecks Beglaubigung der literarischen Nachrichten zum achtbeinigen Götterross Sleipnir durch ein Bilddenkmal. Während aber in 3 dieses Bildzeugnis als einziges seiner Art zur Abbildung gelangt ist und die spärlichen Belegstücke in 2 erwartungsgemäß dem übergreifenden Ziel untergeordnet sind, die „[...] mythologische Scheinwelt der Götter, Geister und der Lebensgewohnheiten sowie der damit verbundenen Symbolik [...]" (S. 24) zu entlarven, um sie stattdessen an Allgemeinbegriffen vom menschlichen Zusammenleben festzumachen, hinterlässt die in 1 getroffene Auswahl einen schillernden Eindruck. Einerseits heißt es da (S. 18): „Zwei [sic!] von Snorris Erzählungen werden von der Archäologie bestätigt". Andererseits ist man bestrebt, den beim Leser vorausgesetzten Durst nach größerer Anschauung sowie nach Sachverhalten, die mit bestimmten Namen und (wie immer gearteten) Ereignissen zu verbinden sind, durch eine Überfülle an Hochglanz-Farbtafeln nach historisierenden Ölgemälden des 19. Jhs. zu stillen. – Unterdessen aber hat sich die Sachlage bedeutend geändert. Es würde sich auch im populärwissenschaftlichen Rahmen empfehlen, die frühmittelalterliche Bildkunst stärker als bisher in ihren Selbstaussagen zum Reden zu bringen. Die Bedingungen einer zeitgemäßen Ikonologie sind von fachhistorisch-mediävistischer Seite jetzt erkannt, erklärt und begründet worden bei Hauck (Hg.) 1985, insbesondere S. 5–43. *Karl Hauck hat insbesondere seine Studien zur Ikonologie der Goldbrakteaten bis zu seinem Tod mit zahlreichen Beiträgen vorangetrieben (vor allem: Hauck 1971–2002). Daneben ist Erforschung der frühmittelalterlichen Ikonographie von seinen Schülern weitergeführt worden, von deren Arbeiten hier nur die Monographien aufgeführt werden sollen: Pesch 2007; Oehrl 2011; Heizmann / Axboe (Hg.) 2011; Heizmann / Oehrl (Hg.) 2015; Pesch 2015.

78 Man hat immer noch zwischen kritischen und hyperkritischen Stimmen zu unterscheiden. Wie dies etwa Peter Sawyers recht kühle Sicht der Dinge nahelegt, scheint der Hyperkritik ein Geschichtsbild zugrunde zu liegen, das der Religion als frühmittelalterlichem Sozialfaktor jede Bedeutung abspricht: „Poems and pictures in stone, wood, metal and cloth show that the stories drawn from the pagan past had a continuing fascination at least for artists and presumably their patrons [...] They clearly offer remarkable opportunities for scholarship, but what they, or the learning they have generated, can contribute to a better understanding of the Scandinavian in the ninth und tenth centuries is more doubtful." (Sawyer 1982, S. 132). Der unwillige Spott dieser einen Stimme ließe sich durch weitere Meinungsäußerungen vermehren, in denen ab und zu die ältere Kontroversliteratur mit ihrer erfrischenden Polemik aufflackert. Als Gegenstimme zum ‚staatstragenden' Wikingerbild, das nicht nur aus Sawyers mnemotechnischer Titelformel spricht, ist im Übrigen zu verhören Zettel 1977. Zur hundertjährigen Geschichte der kritischen ‚Schule' und zur heutzutage differenzierten Betrachtungsweise ist Zugang am besten über das Meinungsbild einer Diskussion zu gewinnen, die angeregt hat Arvidsson 1972. Eine systematische Übersicht bietet Holm-Olsen 1981. Angenehm versiert berührt auch das ausgewogene Urteil eines Dag Strömbäck 1975, S. 10–12, 108; desgleichen, und zwar zur Magie, eine Bemerkung von Walter Baetke 1951, S. 39: „Nicht alle magischen Volksbräuche des Mittelalters und der Neuzeit stammen ja aus dem germanischen Altertum; manches ist erst mit der Kirche

durchgeführte Auswertung von Bilddenkmälern sowie von Funden und Befunden aus Ausgrabungen ein Fenster geöffnet wird. Von der Annahme vorchristlicher *survivals*, ‚Überbleibsel' in Schrift- und Bildzeugnissen ausgehend heben sich Zustände aus dem heidnischen Halbdunkel ab, wie sie in dieser Trennschärfe noch selten zu erkennen waren.

Nun, de Saint-Exupéry hatte seiner naturwissenschaftlich-technischen Ausbildung nach zu urteilen wohl kaum die Geisteswissenschaften im Sinne, als er von der Beweislast des Forschers sprach. Wissenschaftlich beweisbar ist im Fache weniges, von Grenzgebieten wie der sogenannten experimentellen Archäologie einmal abgesehen. In den meisten Fällen wird man sich redlicherweise mit Stichproben auf die Frage hin bescheiden müssen, ob eine Aussage falsifizierbar ist oder nicht. Diese Gewissheit, dass letzte Gewissheit nicht zu erlangen ist, berührt umso schmerzlicher, als es bisher aus vor- und frühgeschichtlicher Anstrengung heraus nicht gelungen ist, die verschiedenen methodologischen und theoretischen Ansätze, die reichlich auf der Hand liegen, zu einem einheitlichen Meinungsbild zusammenzufassen. Es ist nicht schmeichelhaft für den Stand ikonographisch-ikonologischer Forschungen im Rahmen der vor- und frühgeschichtlichen Archäologie, dass ihn so viel Hypothetisch-Vorläufiges, vom Tun und Unterlassen, von Vorliegen und Fehleinschätzungen einzelner Forscherpersönlichkeiten Abhängiges kennzeichnet. Statt an diesen Umstand mit gestelzter Objektivität vorbeizusehen, habe ich es für angebracht gehalten, die betreffenden Gelehrten, also Persönlichkeiten wie Egil Bakka und Johannes Bøe, Hans Zeiß (*dieser Verfasser kommt im weiteren Text nicht mehr vor) und Joachim Werner in ihren durchaus unterschiedlichen Beiträgen anzusprechen. Kann es also der fachinterne Diskurs noch keineswegs mit Verfahrensweisen und Einsichten aufnehmen, die sich an Stringenz mit den Einsichten älterer und reiferer Disziplinen messen könnten, so verhält es sich wiederum nicht so, dass es unmöglich wäre, einen mittleren Kurs zwischen der Hyperkritik und den Selbsttäuschungen eines voreiligen Verknüpfens mythologischer wie kultischer Nachrichten und Tatbestände zu steuern. So erscheint es erkenntnisfördernd, sich in erster Linie auf Motivvergleiche in der Serie zu stützen, wo es um die Frage nach möglichen Einflussnahmen des nordeurasischen Schamanismus auf die altnordischen Vorstellungen vom magischen Vermögen des Schmiedes geht. Im Vorgriff auf diese – vor allem im fünften Kapitel gezogenen – Vergleiche, ist eine nennenswerte Fehlstelle der archäologischen Beiträge zur Wielandforschung zu erwähnen. Einmal abgesehen von zwei Gelegenheitsarbeiten Håkon Sheteligs[79] und

aus der Mittelmeerwelt heraufgekommen. Art und Herkunft dieser Bräuche bedürfen in jedem Fall einer speziellen Untersuchung." Man vgl. auch Anm. 93.

79 Shetelig 1932. Shetelig macht da die skandinavische Forschung mit den auch sonst vielfach mit dem Handwerkerraub der Wieland-Überlieferung verglichenen Angaben der *Vita Severini* c. 8 (Sauppe [Hg.] 1877, S. 11–13) bekannt. Die Literatur stellte Uecker 1972, S. 86 f. zusammen.

Birger Nermans[80], die das völkerwanderungszeitliche Alter des Wielandliedes aufgrund von Einzelvergleichen zu erweisen suchen, haben von archäologischer Seite Sune Lindqvist[81], William G. Collingwood[82] und James T. Lang[83] die Steindenkmäler zum Wieland-Mythos allzu isoliert von ihrem motivgeschichtlichen Umfeld betrachtet. Bislang wurde kein einziger Versuch unternommen, das Motiv des fliegenden Wieland aus dem Bildkontext seiner sechs sicher bezeugten Vorkommen herauszulösen und es in der Serie auf seine Herkunft hin zu befragen. Welche Begründung auch immer dafür anzuführen wäre, der Motivvergleich in der Serie kommt dem formenkundlich-stilkritisch geschulten Betrachter jedenfalls in seinem Bestreben entgegen, Ursprung und Ausbreitungsrichtung des Wieland-Stoffes festzustellen.

Neben wenigen zustimmenden und vielen abwartenden Stellungnahmen fehlt es zwar nicht an grundsätzlich ablehnenden Meinungsäußerungen von betroffener Seite.[84] Sie verkennen aber Folgendes: Die frühgeschichtliche Archäologie hat von sich aus, mithin vom Blickwinkel einer Betrachterlage aus gesehen, die datierte Denkmäler des Heidentums von der römischen Kaiserzeit bis hinauf in die Wikingerzeit zu überblicken vermag, wenig Grund dazu, am hohen Alter einer ‚jungen' Überlieferung zu zweifeln, sofern sich zwischen ihr und Bilddenkmälern wie Grabungsbefunden belangreiche, weil durch einen differenzierten Bildkontext oder durch qualifizierte Fundumstände beglaubigte Übereinstimmungen ergeben. Paradigma einer Übereinstimmung zwischen Befunden und schriftlicher Überlieferung sind die Ausgrabungs-

80 Nerman 1921: Nerman sieht (S. 155) unter anderem in der Angabe Strophe 5 – *hann sló gull rautt / við gimfastan* („Fest schlug er Rotgold um funkelndes Gestein") – einen Hinweis auf die völkerwanderungszeitliche Technik des Steinfassens und (S. 160) in der Erwähnung von *brjóstkringlur* ‚Brustschmuck' (Str. 36), einen Hinweis auf Fibeln des 8. Jhs. Er schließt aus diesen (schwerlich überprüfbaren, weil unscharfen) Angaben auf eine Entstehung des Wielandliedes vor 700 (S. 160). Man vgl. auch Nerman 1931; Nerman 1962, besonders S. 50.

81 Lindqvist 1940, S. 107; Lindqvist 1924, S. 24, Nr. 15.

82 Collingwood 1927, S. 159–163; Collingwood 1915a; Collingwood 1915b, S. 213, Abb. j2, S. 214.

83 Lang 1976; Lang 1974; Lang / Cramp 1977, Nr. 14 (gute photographische Aufnahmen). Man vgl. auch Bailey 1980, S. 103–116; ferner Owen 1981, S. 172 f. (ohne eigenständigen Wert). *Die angelsächsischen Steinskulpturen sind jetzt gut dokumentiert in dem mehrbändigen Werk ‚Corpus of Anglo-Saxon Stone Sculpture' (Cramp et al. [Hg.] 1984 ff.; bislang 12 Bde. und ein Einleitungsband). Die Wielanddenkmäler sind veröffentlicht in den Bänden 3, 6 und 8: Lang 1991, S. 202 f., Ills. 764, 768 (Sherburne), Lang 2001, S. S. 61 f., Fig. 13, Ill. 23 (Bedale), Coatsworth 2008, S. 199–203, Fig. 16C, Ills. 480, 485, 487, 501 (Leeds).

84 Z. B. Olsen 1981, S. 261: „Die Sagas sind aber mehrere hundert Jahre nach den von ihnen geschilderten Ereignissen geschrieben worden und können daher das Vertrauen in ihre Authentizität, das die meisten religionsgeschichtlichen Autoren ihnen entgegengebracht haben, in keiner Weise rechtfertigen. Das gilt nicht zuletzt auch für die vielen Einzelheiten aus dem Alltagsleben, die scheinbar ein überzeugendes Bild von den Gedanken und Gefühlen der Menschen der Sagazeit geben, die aber in Wahrheit Erzeugnisse der Phantasie der christlichen Sagaautoren sind." An anderer Stelle hat sich allerdings Reichsantiquar Olsen bedeutend differenzierter geäußert (Olsen 1970). Hatte er sich doch durch den Vergleich von schriftlichen Nachrichten mit den Ergebnissen einer eigenen Ausgrabung auf Island kundig gemacht.

ergebnisse der skando-kanadischen Expedition nach L'Anse aux Meadows.[85] Wenn ich recht sehe, dann hat noch kein Wikingerforscher die offenbar tragfähigen Indizien angezweifelt, die jedermann davon überzeugen, dass man bei diesem Ankerplatz an der neufundländischen Küste auf die Überreste einer wikingischen Siedlung der Zeit um 1000 n. Chr. gestoßen ist. Im Gegenteil werden sie als Beweis für die Richtigkeit der Angabe in der *Eiríks saga rauða* vom Ende des 13. Jahrhunderts vorgebracht, schon um die erste Jahrtausendwende sei *Vinland* – und damit die amerikanische Küste – durch Leif Eiriksson angesegelt worden.[86] Die Überlieferung zu Wieland dem Schmied eignet sich insofern gut für den Vergleich zwischen späten Schriftzeugnissen und der frühen Sach- und Bildüberlieferung, als wir von dieser Gestalt nicht nur durch jene spät aufgezeichneten, vor allem durch Snorri 1220–1225 n. Chr. in seiner Edda niedergelegten Erzählstoffe erfahren. Aus dem angelsächsischen England liegen auch erheblich frühere Überlieferungssplitter vor, und dank einer Lesart der Inschrift vom Runensolidus aus Schweindorf, Ostfriesland, ist womöglich ein epigraphisches Zeugnis schon des 6. Jahrhunderts erkannt.[87]

Um es gleich vorwegzunehmen, so sind die ins einzelne gehenden Fragen, die sich im folgenden Abschnitt stellen werden, zwar eingegliedert in die allgemeine Frage nach dem ‚historischen Kern' zu betrachten, der in der zumeist altisländischen Sagenüberlieferung stecken – oder auch nicht enthalten sein – könnte; aber die gesuchte Lösung betrifft zugleich auch ein transkulturell bezeugtes Verhältnis. Dies ist das Wechselverhältnis von Schmiedearbeit und Magie.[88] Es soll mir also zunächst nicht um das weitaus

85 Ingstad 1977 (vgl. die Rezension von Kaland 1982). – Die Sonderstellung des archäologischen Frageansatzes lässt sich ferner recht gut am Stellenwert ermessen, der den Argumenten der Sachforschung in der Frage eingeräumt wird, ob mit einem Hineinragen der vorchristlichen oralen Tradition bis in Buchepen wie den Beowulf zu rechnen sei. Man vgl. unten mit Anm. 109; zum Einzelnen ferner grundsätzlich Hauck 1983, insbesondere S. 512.

86 Z. B. Sawyer 1982, S. 1–3. Man vgl. auch die Diskussionsbeiträge von Loyn (S. 114), Musset (S. 116 f.) und Wührer (S. 122 f.) bei Arvidsson 1972. Man vgl. dazu jedoch etwa die Rezension von Kuhn 1953 (1971); ferner Kuhn 1967 (1971).

87 Düwel / Tempel 1968, S. 382: „Die Inschrift wela(n)du auf einem Solidus, der von einem ‚kunstvollen Schmied' einem ‚artifex', nach antikem Vorbild gefertigt wurde, könnte vom Kopisten als Hinweis auf seinen Stand selbst angebracht oder von einem Runenmeister eingetragen worden sein." Zustimmend: Beck 1980; Beck 1981. Man vgl. auch Berghaus / Schneider 1967. Auf eine Deutung der Legende *wela(n)du* hat verzichtet Page 1968, S. 22. *Zum Schweindorf-Solidus vgl. jetzt Oehrl 2012, S. 291–294.

88 Allgemein: Eliade 1956; für Afrika Schmitz-Cliever 1979, passim. Eine nützliche Übersicht bietet Robins 1953. – Eine Auswahl von Einzeluntersuchungen: Gutman 1912; Webster 1948, S. 165–167, Marschall 1968, S. 150–164; Marschall 1976, S. 83; Schott 1983; Findeisen 1939; Johansen 1954, S. 46–53; Alföldi 1974, S. 181–219 (‚Der königliche Schmied und seine himmlische Spiegelung im Schmied-Gott des Ursprungsmythos'). – Äußerst skeptisch gegenüber jedweder Frage nach einem möglichen ‚historischen Kern' in Götter- und Heldensagen hält an der älteren Forschungstradition fest Dumville 1977. Über den neuesten Forschungsstand unterrichtet Nyberg et al. (Hg.) 1985. Zur Geschichtstheorie der Sagazeit äußert sich Weber 1986 (dieser gewichtige Beitrag war mir durch die Freundlichkeit Gerd Wolfgang Webers vorab schon zugänglich).

schwierigere Problem gehen, das in der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts und in der ersten des unseren zumeist abschlägig von Fachhistorikern behandelt wurde, das Problem nämlich, ob es zulässig sei, unmittelbare Einwirkungen der geschichtlichen Wirklichkeit auf den Gang der Stoffgeschichte in Heldensage und Götterdichtung anzunehmen. Vielmehr möchte ich in erster Linie dazu beitragen, die magischen Charakterzüge des Meisterschmiedes in ihren mythologischen und sozialwirtschaftlichen Bezügen ans Licht zu stellen; denn dank einer derart ganzheitlichen Betrachtungsweise wird hoffentlich die Auswertung der ältesten noch greifbaren Zeugnisse zu Wieland ihren eigenständigen Beitrag zur Sozialgeschichte des frühmittelalterlichen Handwerks leisten. Nur ist im hier gesteckten Rahmen nicht weiter zu untersuchen, wie sich diese – darüber hinauszielende – Absicht[89] auch verwirklichen ließe.

Insbesondere lehrt ein Blick in die germanistische und anglistische Literatur,[90] dass die Beurteilung des Handwerks als einer sozialen Größe nicht an der Religion als frühmittelalterlichem Sozialfaktor vorbeisehen darf. Diese durchweg magisch aufgefasste Religion hat alle Lebensbereiche durchwoben, und man hat sich vor allem auch Schmiedearbeit und Magie als zwei voneinander getrennte Bereiche nicht vorstellen können.[91] Wird weiter berücksichtigt, dass selbst in der Alten Welt[92] das Wissen um die Beherrschung des Feuers und der Metalle lange in den magischen ‚Vorhof der Naturwissenschaften' verbannt gewesen war, bis 1589 endlich Giambattista della Porta im 13. Buch seiner ‚Magia Naturalis' die Trennung zwischen magischem und naturwissenschaftlich-technischem Bildungswissen durchgeführt hat,[93]

89 Im Rahmen der Untersuchung ‚Frühmittelalterliche Schmiedegräber in Europa. Arbeitsfelder und Lebensformen eines Handwerks im Spiegel der Grabfunde'. Sie wurde an der ‚Archäologischen Arbeitsstelle' des Sonderforschungsbereiches 7 ‚Mittelalterforschung' der Westfälischen Wilhelms-Universität Münster durchgeführt. Eine Übersicht über die vorangegangenen Vor- und Begleitstudien zu diesem Quellenwerk bietet Vierck 1983, S. 6–8.

90 Von der Spezialliteratur zu Wieland abgesehen vgl. man Jettmar 1964; Marold 1967; Marold 1973, S. 107–109; Motz 1983 (freundlicher Hinweis von Klaus Düwel); Sandmann 1975, S. 74 f., 82 f., 92 f.; Buchholz 1968, S. 71–75 (Der Schamane als ‚Handwerker').

91 Hierzu insbesondere Buchholz 1968 und Hauck 1977a. Zum Nachleben bis in spätmittelalterliche Zeit Ohlhaver 1939, S. 98. Zur Magie als Hauptzug der Odinsreligion immer noch grundlegend Olsen 1935, 1936; de Vries 1956, S. 275–335 (‚Macht und Kraft'). Allgemeiner Gurjewitsch 1980, S. 352–399 (‚Probleme der Volkskultur und Religiosität im Mittelalter').

92 In Ansehen des Umstandes, dass dem modernen Denken (in der Alten Welt) die ältere Rolle der Magie kaum noch geläufig ist, lohnt es, den vergleichenden Blick auf außereuropäische Verhältnisse zu richten, z. B. Afrikas: Evans-Pritchard 1937; Pritchard 1951 (freundlicher Hinweis von Edward Norris, Münster); Horton 1967. Grundlegend zum Ganzen Malinowski 1973; vorbildlich auch für das ethnologische Vorgehen, die Wirklichkeit einer anderen Kultur von ihrem sozialwirtschaftlichen, rechtlichen und mythologischen Kontext her zu erschließen Malinowski 1981. Zur Frage der Abgrenzungskriterien zwischen Magie und Religion zuletzt Petzoldt (Hg.) 1978.

93 Giambattista della Porta 1589, 13,5,2; vgl. Fornari (Hg.) 1871. Umfassend zur kirchlich-theologischen Aberglaubenliteratur des Mittelalters und der nicht angezweifelten Wirksamkeit magischer Handlungen Harmening 1979. Man vgl. auch Dierkens 1984. Zur Bildermagie grundlegend Brückner 1966.

so tritt das engere Umfeld der Fähigkeiten in den Blick, die den Schmieden durchweg zugeschrieben wurden. Sie berühren sich eng mit denen des Alchemisten[94] und überschneiden sich mit denen des Arztes.[95] Dessen erfahrungsmedizinisches Können wurde geschätzt, ja bewundert, war gewisser Praktiken halber aber auch unheimlich und gefürchtet, wie diese sich etwa in der als magisch aufgefassten Anwendung von Heilkräutern zu äußern schienen. Mit einer Kontinuität magischer Praktiken und Vorstellungen ist daher im Schmiedehandwerk nicht nur wegen eines mittelalterlichen Glaubenslebens auf Island zu rechnen, in dem vermischt mit dem Christentum alte Bräuche in denselben Individuen fortlebten.[96] Die Unmöglichkeit, scharf zwischen magischem und technisch-naturwissenschaftlichem Bildungswissen zu unterscheiden, muss ebenfalls dazu beigetragen haben, dass ein älteres Herkommen länger als sonst üblich bewahrt wurde.

Diese allgemeine Überlegung lässt sich begründen. Seiner Vita nach zu urteilen, darf Eligius († 660), der Hofgoldschmied der fränkischen Könige Chlotar II. und Dagobert I. († 638), in mehreren Hinsichten als die christliche Gegenfigur des höfischen Gold- und Waffenschmiedes Wieland aufgefasst werden.[97] Abgesehen von Eigenschaften, die in der Wieland-Überlieferung keine Entsprechung finden (Demut, Freigebigkeit, Unbestechlichkeit), werden seine überragenden technischen und künstlerischen Fähigkeiten hervorgehoben, aber auch sein quasi naturwissenschaftliches Bildungswissen als Trickster. Als Probe auf diese magisch verstandene Potenz wurde sein Goldläuterungswunder in ähnlicher Weise aufgefasst,[98] wie die Kenntnis des sogenannten Gänsefeinerns von Schwertstählen (Nitrierung) bei Wieland dem Schmied.[99] Die legendäre Überlieferung zu den Wundertaten des Patrons der Goldschmiede und anderer Metallhandwerker kennt mehr dergleichen.[100] Über diese mittelbaren

94 Eliade 1956.
95 Niederhellmann 1983, S. 93–119.
96 Strömbäck 1975, S. 38–40; Schottmann 1981.
97 *Vita Eligii* (Krusch [Hg.] 1902). Vierck 1974; Vierck / Berghaus / Schäferdiek 1989; Lusuardi-Siena 1973. *Zu Eligius vgl. jetzt den umfangreichen RGA-Artikel ‚Vita Eligii' von Clemens Bayer (Bayer 2007).
98 *Vita Eligii* (Krusch [Hg.] 1902) 1,15.
99 Erichsen (Übers.) 1967, S. 121 ff. Die Quelle: *Þiðriks saga av Bern* (Bertelsen [Hg.] 1905–1911), S. 73–75. – Experimentell erstmals rekonstruiert wurde die Nitrierung von Stahl durch Heddaeus (1936). Man vgl. dazu die ergänzenden und bestätigenden Diskussionsbeiträge Wever 1961, S. 59–63; Ploss 1957, S. 117. In Unkenntnis des experimentell bereits gelungenen Nachweises weisen den Prozess nochmals nach: Willen / Soedel / Foley 1976 (freundlicher Hinweis von Andrew Oddy, London). – Weitere Belege bieten Zeki Validi Togan (Hg./Übers.) 1936, S. 25; Lombard 1974, S. 179 (Pruzzen); Franke 1963, S. 248 f. (chinesische Quelle der Zeit ‚kaum nach dem 1. Jh. n. Chr.'), ferner Altheim 1969, S. 197 (‚Der königliche Schmied').
100 van Gennep 1949, S. 2093–2102; van Gennep 1951, S. 2480–2493; Wrede 1929–1930; Medin 1911. Sehr ansprechend ist Rolf Sprandels Annahme eines Fortlebens der Arbeitsform des heidnischen ‚Schmiedes im sakralen Ruf' zum Schmied im verwandelten christlichen Gewande (Sprandel 1985, S. 25). Hierzu ferner: Vierck in: Vierck / Berghaus / Schäferdiek 1989, S. 148–159. Unter diesem Gesichtspunkt und unter Berücksichtigung der neueren Forschungsergebnisse zu den Merseburger

Hinweise auf die Magie als einer beständig wirksamen Schubkraft für das Nachleben heidnischer Praktiken und Vorstellungen hinaus, scheinen die Quellen auch eine unmittelbare Antwort auf die Frage nach dem Zusammenwirken von technischer und magischer Befähigung zu liefern. Ähnlich der Auffassung, die sich das Mittelalter von der *sophia* des Königs Salomo als einer umfassenden Weisheit zu eigen machte, die neben naturwissenschaftlichen Kenntnissen auch die Kenntnis der Gewalt der Geister einschloss,[101] war Wielands Weisheit schon früh als ein Bildungswissen verstanden worden, das weit über seine schmiedetechnische Handfertigkeit hinausging. Anders und mit Worten Alfreds des Großen († 899) gesagt, welche dieser seiner Übersetzung des Boethius ins Altenglische beifügte:

> Where are now the bones of that famous and wise goldsmith Weland? I say the wise, since from the skillful man his skill can never depart, and can no more be taken from him than the sun can be turned from its course. Where are the bones of Weland now, and who knows where they may be?[102]

Auch in zweiter Linie kommt die Richtung des archäologischen Forschungsinteresses an den Bild- und Schriftzeugnissen zu Wieland dem Schmied nicht gänzlich zur

---

Zaubersprüchen müsste einmal neu die ältere und teilweise tendenziöse Literatur zu den Mirakelerzählungen vom abgetrennten Pferdefuß (magische Kunst der Schmiede in Schwankform) überdacht werden: Kuenstle 1926, S. 194–198 (Wieland-Vergleich); Fehrle 1940.

101 Faber van der Meulen 1978; Berger 1974, S. 5. Zum Ringmotiv bei Wieland und Salomo Hauck 1977a, S. 11. Zu Salomo und David in der mohammedanischen Rolle von Schmieden Altheim 1960, S. 202 f.; Jettmar 1957, S. 28.

102 King Alfred's Version of Boethius: *De consolatione Philosophiae* (Sedgefield [Hg.] 1899), S. 46. – Der eigenartige Hinweis auf das unbekannte Grab Wielands ist unterschiedlich gedeutet worden. Gegen die naheliegende Annahme einer bloßen *vanitas*-Rhetorik haben sich (implizit) zwei Philologen ausgesprochen. In Anbetracht der Ehrung, die im frühen Mittelalter (und während der Wikingerzeit) die Beigabe von Schmiedewerkzeugen in Gräbern nachweislich bedeutet hat, ist einerseits Sophus Bugges Vorschlag nicht ganz von der Hand zu weisen, hier werde auf das verschollene Grab eines berühmten Schmiedehelden angespielt (Bugge 1899 [1910], S. 33; Bugge 1899–1901, S. 271–312). Andererseits scheint mir ein Vorschlag mehr für sich zu haben, den gemacht hat Davidson 1958, S. 159. Da man in Wieland einen fliegenden Alben, also einen Halbgott sah, könne er auch kein irdisches Grab gefunden haben. Über eine mögliche Spielart dieser Deutung kann ich, weil ich kein Anglist bin, nur Vermutungen anstellen. Demnach wäre *tertium comparationis* das Erscheinungsbild Wielands als Vogelmensch. Es muss nämlich auffallen, dass Alfred den Engeln – mithin den Vogelmenschen des christlichen Himmels – ein Höchstmaß an Weisheit ebenfalls zuspricht und den weisen Menschen die gleiche Erkenntnisweise wie den Engeln (Otten 1964, S. 82 f.). Womöglich ergäbe sich von daher wieder eine Querverbindung zum frühmittelalterlichen Salomo-Bild? Man vgl. Otten 1964, S. 98. – Zum Bedeutungsumfang von ‚Weisheit' im Altenglischen ist mir allerdings keine Untersuchung bekannt geworden. Man vgl. jedoch zum alt- und mittelhochdeutschen Wortfeld Trier 1973, S. 73 f., 120, 307 (Weisheit als Summe des Wissens), S. 319 f., 324–326 (Weisheit kann Zauber und Handwerk einschließen). Aus dem altnordischen Vergleichsmaterial zu Wielands magischen Eigenschaften sei herausgezogen Mitchell 1985, S. 12 f. Demnach hat man die Einheit von handwerklichen Fähigkeiten, Weisheit und magischen Eigenschaften bei dem Meisterschmied Regin so gewürdigt: „He was more skillful than other men and a dwarf in size, a wise man, grim and skilled in magic."

Deckung mit den Anliegen der Philologen und fachhistorischen Mediävisten. Es ist ohne Präzedenz, erscheint aber angebracht, der sagenhaften Gestalt Wielands, dieses halb menschlich, halb göttlich gedachten Alben unter den frühmittelalterlichen Schmieden, eine Mittlerstellung einzuräumen: eine Stellung, in der sie den Bogen zwischen der archäologischen Erforschung des frühmittelalterlichen Handwerks und der größeren Aufgabe schlägt, den kulturellen Beziehungen nachzuspüren, die sich in nachrömischer Zeit zwischen den Küstenländern der Nordsee angebahnt haben. Gewiss ist der Zuschuss klein, den die Bildforschung zum Verständnis des Entstehungs- und Wirkungsgefüges beitragen kann, das zu einem dichten Netz kultureller, wirtschaftlicher, ethnischer und ‚politischer' Beziehungen innerhalb jenes neu entstehenden Kulturraumes führen sollte, den Nils Åberg als ‚Nordseeblock' beschrieben hat[103] und der von Hermann Aubin einmal mit der Formel ‚Der Nordseeraum – eine frühe Geschichtslandschaft' umrissen wurde.[104] Wie sich aber im Vergleich der Beiträge zu dem – mangels monographischer Synthesen[105] – grundlegenden Sammelwerk zeigt, das die Hamburger Ausstellung ‚Sachsen und Angelsachsen' im Winter

103 Åberg 1948.

104 Aubin 1965, S. 91–93; man vgl. hierzu differenzierend unten mit Anm. 287–297. – Vor allem aber stellt sich die Gretchenfrage, ob man dazu berechtigt ist, alles Fundgut aus dem Nord-Ostseebereich zur Kennzeichnung dieses – kulturlandschaftlich zweifellos klar umrissenen – Raumes heranzuziehen. Wie sich zusehends deutlicher abzeichnet, führen solche Zuweisungen an einen kulturellen Großraum nur bedingt zu tragfähigen Ergebnissen. Beispielsweise unterschätzen Wilson 1980 und seine Mitarbeiter ein Grundphänomen der seegermanischen Kulturentwicklung – ihre Zweiteilung in eine ‚Volkskultur' und eine interethnische Hofkultur. Letztere ist es, die jenes kulturgeschichtliche Block-Denken, dem Aubin und Åberg verpflichtet waren, nur in beschränktem Maße zulässt, weshalb im Folgenden der Begriff ‚Nordseeblock' auch stets in Anführungsstriche gesetzt wird. Bedenken lassen sich besonders gut an der konventionellen Beurteilung des königlichen Schiffsgrabes von Sutton Hoo festmachen: Haben wirklich zwischen der ‚materiellen Kultur' von Mitgliedern der Wuffinga-Dynastie die wesentlichen Beziehungen zur Vendel-Kultur im schwedischen Uppland bestanden? Zur archäologischen Definition der Hofkultur des hier besprochenen Raumes vgl. man im europäischen Zusammenhang Vierck 1980b, S. 341; Vierck 1980a, S. 462–464, 487; Vierck 1985; Balzer / Vierck 1986, S. 343 f. (‚Das Königsgrab von Sutton Hoo und seine fränkischen Beziehungen'). Wegen ihrer nicht stilkritischen, vielmehr funktionalen Gegenstandsbetrachtung höfischer Cloisonné-Arbeiten (Konstruktionsuntersuchungen unter fortwährendem Rückbezug auf metallurgische und mineralogische Analysen), haben diejenigen Rückschlüsse auf eine interethnische Hofkultur ihr eigenes Gewicht, die zieht Arrhenius 1985, insbesondere S. 188–190. – Hinzu kommt, dass jenes Blockdenken darauf hintreibt, kulturelle Leistungen des spätrömischen, vor allem aber des byzantinischen Kulturraumes für die gesamtgermanische Entwicklung gering zu schätzen. Unsere eigene Position in dieser Frage wird in den mit Anm. 97, 129 und 191 genannten Aufsätzen umrissen. Neuerdings hat sowohl diesem Gesichtspunkt Rechnung getragen, als auch dem einer höfischen Teilkultur, die sich im Falle des Prunkgrabes von Sutton Hoo nicht aus einseitig anglo-schwedischen Voraussetzungen erklären lässt (Carver 1986).

105 Für den Bereich der südlichen Nordsee hat sich als grundlegend erwiesen Böhme 1974. Die chronologischen Grundlagen erörtert für die anglo-skandinavische Kulturprovinz Reichstein 1975. Für die südostenglische Landschaft Kent beabsichtigt Dozentin Sonia Chadwick Hawkes, Oxford, eine Landesaufnahme vorzulegen (Hinweis von 1965). *Gemeint ist möglicherweise Millard / Jarmarn / Chadwick Hawkes 1969.

1978–1979 begleitet hat,[106] ist er auch nicht gering zu schätzen. Auf längere Sicht gesehen versprechen wir uns davon eine wechselseitige Befruchtung zwischen Ergebnissen der archäologischen Sachforschung und der Auswertung historisch-literarischer Überlieferungen.

Erst in Umrissen beginnt sich überhaupt abzuzeichnen, dass der immer noch neuartige Ansatz, die Quellengruppe der Sagas in breiten Auffaltungen auf ihre kulturgeschichtlichen Zusammenhänge hin zu befragen, seinen eigenständigen Beitrag zu einer ganzheitlich angelegten Kulturanalyse leisten kann.

Es ist eine Form der Anpassung an dieses fächerübergreifende Ziel, wenn es sich an dieser Stelle ziemt, etwas auszuholen und ins Grundsätzliche der allgemeinen Methodenfragen zu gehen. Wie schon im Hinblick auf die Absicht angedeutet, den Wieland-Stoff handwerksgeschichtlich auszubeuten, sieht der Archäologe von sich aus keinen Anlass, die *survivals* aus dem Ganzen der ‚materiellen Kultur' herauszulösen oder etwa einen – in größere Zeitentiefe verlängerten – Suchschacht in der Hoffnung niederzubringen, auf eine einheitliche ‚Urschicht' der Überlieferung zu stoßen. Es kommt vielmehr entscheidend darauf an, die noch erreichbaren Zeugnisse auf ihre jeweils gültigen Funktionswerte für die Träger der betreffenden Kulturen hin zu prüfen. Das Wort ‚Kultur' von vornherein in die Mehrzahl zu setzen, empfiehlt sich dabei im Vorwissen um Zusammenhänge, die zumeist in ihrer raum-zeitlichen Erstreckung großzügiger ausgelegt und vielfältiger verästelt sind, als man dies vom Standort literarischer Quellen her gewohnt ist oder überhaupt erst in den Blick bekommt. Kulturvergleichende Untersuchungen sind angezeigt. Es muss ja die Spurensuche nach interkulturellen Kontaktnahmen – gleichviel, ob sie synchron oder diachron gerichtet waren – nicht im Widerspruch zur bewährten Leitlinie des Faches stehen, sich ‚kulturimmanenter' Argumentationsformen zu befleißigen, bevor weiter ausgeholt wird. Will sagen, dass es, zumindest im Rahmen der frühgeschichtlichen Archäologie, üblich geworden ist, den Fundstoff in die Breite ebenso wie in die Länge auf Folgewirkungen von Kulturbeziehungen hin zu mustern; denn über die grundlegenden Beschreibungen des materiellen Niederschlages von ‚Kulturprovinzen' hinaus treffen nicht nur die Beweggründe, aus denen diese Gebilde entstanden und vergangen sind, auf ein vermehrtes Interesse. Die kulturvergleichende Arbeitsweise hat doch vor allem auch mit der Ermittlung der vielen Beziehungsformen und Rezeptionsvorgänge zu tun, in welche die Kontaktnahmen zwischen zeitgenössischen Vergleichseinheiten zerfallen. Ferner sei an die größere Trennschärfe in Herkunftsfragen zu einzelnen Bestandteilen der Überlieferung erinnert sowie bei der Bestimmung ihrer zeitlichen Abfolge. Endlich ist es eine Folge des frühen Forschungsstandes, eröffnet aber auch die Chance, den rückwärtigen Kulturbeziehungen des Nord-Ostseebereichs nachzugehen, die mit dem nordosteuropäischen Festland unterhalten wurden, wenn ich mich dazu entschließen musste, das Hinüber und Herüber der Beziehungen im ‚seegermanischen' Kulturraum

106 Ahrens (Hg.) 1978.

nicht systematisch abzuhandeln, es vielmehr bei einer exemplarischen Auswertung zu belassen. Dieser Entschluss fiel umso leichter, als Wieland selber als ein Exempel aufgefasst wurde. Nebst dem Helden der Sigurd/Siegfried-Sage gab es offenbar keine andere Gestalt, die bei den germanischen Anrainern der Nordsee wie der Ostsee so zählebig und beliebt war wie dieser Schmiedeheld mit seinen Werken und Taten.

Wenn noch eine weitere Bemerkung zur methodischen Seite hin erlaubt sein darf, so der Hinweis darauf, dass – erstmals nach Einlegen einer längerfristigen ‚Denkpause' – ich frühmittelalterlichen Kulturbeziehungen wieder so gut wie ausschließlich auf dem ebenso schwierigen wie ertragreichen Boden der ikonographisch-ikonologischen Beweisführung nachgehe. Weiter zurück im Werdegang hatte seinerzeit Joachim Werner als mein Lehrer den Studenten durch seine fördernde Kritik wie durch den Zuspruch, an dem er es nie mangeln lässt, dazu ermuntert, einen exemplarischen Ansatz zu wählen.[107] Die möglichst allseitige Auswertung qualitätvoller Einzelwerke – so die Absicht – sollte zum Ausgangspunkt gewählt werden, von dem aus an stetige Weiterarbeit gedacht war, nämlich in zwei Richtungen. Zum einen gilt es, sowohl gusstechnische und formenkundliche als auch stilkritische und ikonographische Kriterien zu ermitteln, die zur Überwindung einer unpassenden Kontrastformel beitragen könnten. Das Entweder-Oder dieser Formel, die hier ‚figürliche Darstellungen', da die ‚ornamentalen' Tierstile in den scharfen Gegensatz zueinander stellte, der zwischen Sinn und Form, zwischen noch halbwegs Natürlichem und der Unnatur bestehen kann, sei durch eine ganzheitliche Betrachtungsweise abzulösen: Sowohl die eher szenisch bewegten als auch die eher ornamental vereinfachten Motive seien lediglich verschiedene Ausdrucksformen ein und desselben ‚Kunstwollens' gewesen. Mit Andreas Alföldi gesprochen kommt eine ‚theriomorphe Weltbetrachtung' in der Treib-

107 Vierck 1967b. – Im Folgenden beziehen wir uns auf einzelne Darstellungsweisen (Ausdrucksmittel); so auf den Bedeutungsmaßstab (Vierck 1967b, S. 132 f.), auf die Bildkürzel (S. 110, 118, 129), die zoomorphen Junkturen (d. h. paarweise, etc. sinnhaltige Darstellung von Tieren; S. 113–128), vor allem aber auf das Vexierbild (eine im Sinne des *Trompe l'œil* schillernde Motivverbindung, die doppeldeutig entworfen ist (S. 137 f.) – Von den zahlreichen Reaktionen auf den 1967 gewählten Deutungsansatz seien hier zwei mit Rücksicht auf den unübersichtlichen (in Anm. 77 genannten und auch im Vorwort angesprochenen) Forschungsstand erwähnt: Stevenson 1974, S. 38: „In the ‚objective' mental climate of postantiquarian archaeology it has been usual to treat most of the designs of ‚dark age' art, including brooches, as purely decorative, and to ignore the human characteristic […]". Ähnlich aufgeschlossen gegenüber dem möglichen Sinngehalt der Vexierbilder äußert sich neuerdings (mit einer Übersicht über die neueste Literatur) Leigh 1984. – Auf eine andere konzeptionelle Schwierigkeit, nämlich auf das Problem, religionsgeschichtliche Fragestellungen aus der Theoriebildung der sogenannten *New Archaeology* heraus zu bewältigen, hat zu Recht den Finger gelegt Johansen 1980. In diesem Zusammenhang machte er auch auf Gadamers Hermeneutik aufmerksam sowie auf Bollnow 1979. Zu wenig berücksichtigt, weil er nicht besonders auf die Bildüberlieferung eingeht, ist bei Johansen das Erklärungspotential, das Maß, in dem der Befund aus seinem Kontext heraus verständlich gemacht werden kann; dazu Settis 1978 und Hauck (Hg.) 1985. Zur *New Archaeology* im Allgemeinen unterrichten vorzüglich Eggert 1978 sowie Bayard 1978; zum Forschungsstand: Randsborg 1985.

kraft zum Tragen, mit der sich dieses Wollen das Tier zum Ausdrucksträger gesucht hat. Zum anderen wurde erprobt, ob sich die ziemlich verschlossene Sinnkapsel des germanischen Tierstils I von einer bestimmten Stelle her aufbrechen ließe. Gesucht waren Motive, die auf die archaische Vorstellung eines Gestaltentausches zwischen menschlichen und tierischen Erscheinungsformen verweisen. Wie wir sehen werden, ist es eben diese Stelle, die sich unterdessen als eine Öffnung erwiesen hat, die dem ikonographischen Ausdrucksverstehen denkbar besten Zutritt zu den Bildinhalten der Tierstile verschafft. Daher sei sie als Einstieg auch in die Bilderwelt der nachfolgend besprochenen Denkmäler benutzt, die größtenteils in die Endphase der Tierstile fallen.

Kurz, es war unserer Auffassung nach die *alter-ego*-Vorstellung gewesen – der von den gentilreligiösen Verbänden hoch gehaltene Glaube an die Fähigkeit des Menschen, sich in das Tier verwandeln zu können –, die den germanischen Tierstilen in ihrer Anfangsphase den geistigen Nährboden bereitet hat. Welche auslösenden Kräfte hinter dem mensch-tierischen Gestaltentausch als einer Fiktion der Wirklichkeit oder Wirklichkeit der Fiktion gestanden haben, das zu untersuchen wäre wichtig, ist hier aber kaum von Belang. Vielmehr sei eine Feststellung unterstrichen, in der wohl heutzutage die Forschung einig geht. Die *alter-ego*-Vorstellung gehört zum schamanistisch anmutenden Kernbestand der Odinsreligion. Darin zeigt sie sich als eine Denkform, die in engster Beziehung zur Lebensweise, der natürlichen Umwelt und den Existenzquellen einer agrarisch, jägerisch und kriegerisch stabilisierten Gesellschaft stand.[108] Seinerzeit war es mir um die Erkenntnis von Motiven gegangen, die es erlauben, den ‚fruchtbaren Augenblick' einer Verwandlung von der Menschengestalt in die Tierfigur sozusagen in *statu nascendi* zu beobachten. In welchem Umfang dieser erste und unreife Versuch, bestimmte Gesichtsmotive auszusondern, aus deren Mundöffnung in Form von Bildkürzeln entweder der Atem oder ein Tier entweicht, auch weiterhin Stich hält, das zu untersuchen bleibt eine Aufgabe, die umso weniger zu leisten ist, als hier eine andere Art der Mitteilung ganz im Vordergrund steht: Gestaltentausch, wie er in Form von doppeldeutigen Vexierbildern ausgedrückt wird. Wenn gleichwohl die einschlägige Fundkarte von 1967 wieder abgedruckt sei (Taf. 1), so weil sie ein Verbreitungsbild beiderseits der Nordsee zeigt, das geistige Gemeinsamkeiten des ‚Nordseeblocks' in seiner Entstehungszeit widerspiegelt, die längerfristigen Bestand haben sollten.

Einiges kommt hinzu. Strophe 10 der *Vǫlundarqviða* wird Wieland als *álfa ljoði* gerühmt. Zumindest nach dem von den meisten anerkannten Deutungsvorschlag zu urteilen, hat man ihm in dieser seiner Eigenschaft als ‚Albenfürst' die Fähigkeit zum

108 Dieser Gesellschaftstyp ist in seiner Auseinandersetzung mit dem andrängenden Christentum eindringlich dargestellt worden durch Kahl 1978. Grundsätzlich äußert sich zum germanisch-gentilreligiösen Verhältnis zum *extra se* als eines auf Gegenseitigkeit beruhenden Prinzips von Ursache und Wirkung oder besser von *actio* und *reactio* Flasche 1980. – Zur *alter-ego*-Vorstellung bietet eindrucksvolle Beispiele aus philologischer Sicht Müller 1968.

Gestaltentausch zugeschrieben. Das Motiv wird für eine Entlehnung aus dem schamanistischen Vorstellungskomplex gehalten. Weitere Hinweise auf eine geisterhaft vorgestellte Wesensart Wielands haben diesen Vergleich bekräftigt; und wie berechtigt er ist, wird sich hoffentlich auch im Folgenden zeigen. Man muss dabei im Auge behalten, dass die eurasischen Schamanen in ihren Eigenschaften als Medizinmänner und Jagdhelfer, vor allem aber als Seelenführer und Seher (Wahrsager, Künder, Propheten usw.) ihrer Klientel und in der Regel wohl auch sich selbst gegenüber glauben gemacht haben, ihre Daseinsform sei nicht den üblichen Bedingungen der menschlichen Natur unterworfen. Dank ihres angeblichen Gestaltentausches, der in der Mehrzahl der überlieferten Fälle als die Verwandlung in das *alter ego* eines Flügelwesens beschrieben wird, sollen sie am Dasein der ‚Geister' teilgehabt und sich in andere Weltzonen bewegt haben. Wie aber kann man über Zeit- und Raumgrenzen hinweg magisch-rituelle Erlebnisse von dermaßen flüchtiger Beschaffenheit mit mittelalterlichen Schriftzeugnissen und Ausgrabungsbefunden vergleichen? Selbst wenn berücksichtigt wird, dass bestimmte Ekstasetechniken und Opferbräuche, die mit dem Schamanentum zusammenhängen, ihre materialisierten Ausdrucksformen hinterlassen haben, so muss doch im Vergleich zu diesem Unterfangen der Versuch wie ein Katzensprung wirken, die viel beklagte Lücke zwischen hochmittelalterlich aufgezeichneten Sagenstoffen des Nordens und ihren vermuteten Ursprüngen in vorchristlicher Zeit zu schließen. Und doch sah sich – zumindest dem veröffentlichten Meinungsbild nach zu urteilen – die Forschung durchweg berechtigt, das schamanistische Kulturmuster unserer Tage aus guten Gründen auf eine entfernte Vergangenheit übertragen zu dürfen. Dieser Kontinuitätsfrage wird also einige Aufmerksamkeit gelten. Aber anders als in der Frage nach heidnisch-christlicher Kontinuität erwies es sich im hier abgesteckten Rahmen schlechterdings als unmöglich, in die methodologische Problematik der retrospektiven Betrachtungsweise im ethnologisch-archäologischen Vergleich tiefer einzudringen. Immerhin sei versucht, einen Mittelweg zwischen den Irrgängen unbegründeter Wissenszuversicht einerseits und andererseits den Sackgassen steriler Hyperkritik einzuschlagen. Dabei soll vor allem in Behandlung der von Fall zu Fall anstehenden Sachfragen versucht werden, vom Konkreten und Anschaulichen ausgehend, den einen oder anderen Baustein zur Überbrückung der besagten Lücke beizutragen. Ist doch nicht von vornherein auszuschließen, dass man im berechtigten Streben, die historische Tiefe religiöser Anschauungen auszuloten, die *longue durée* jener Wandlungsvorgänge überschätzt hat, die zwischen dem materiellen wie dem geistigen Kulturbesitz wie auch den Formen des Gesellschaftslebens rezenter und alter Gesellschaften abgelaufen sind.

Alsdann sei eine begriffskritische Frage aufgeworfen, die man eingedenk des Verlaufes der bisherigen Diskussion um den Begriff Schamanismus wohl geneigt sein könnte, als bloßen Streit um Worte abzutun. Wenn sie stattdessen Eingang in die von mir gewählte Titelformel gefunden hat, obwohl diese Formel das Mehrzweckanliegen nicht abdeckt, das vorliegende Abhandlung verfolgt, so aus folgendem Grunde: Wie bei fortschreitender Beschäftigung mit der Gestalt Wielands zusehends deutlicher

wurde, ist es die Frage nach dem tatsächlichen oder angeblichen Schamanentum dieses Schmiedehelden und Halbgottes, von deren Beantwortung man sich den religionsgeschichtlich größten Ertrag versprechen darf. Da ihre Beantwortung nicht von der religions-ethnologischen Theorienbildung zum schamanistischen Vorstellungskomplex zu trennen ist, und insoweit es im Folgenden gelingen kann, sie am Fallbeispiel des Wieland-Stoffes zu überprüfen, wird sich vielleicht auch in diesem Falle erweisen, dass nichts praktischer ist als die Theorie.

Ein quellenkritisches Problem von einiger Tragweite schließlich hängt ebenfalls mit dem engeren oder weiteren Begriffsumfang zusammen, den man sich vom Schamanismus macht. Vor allem aber wird angesichts eines derzeit recht unübersichtlichen Forschungsstandes abzuwägen sein, welche unter den Themen der altisländischen Überlieferung, die ihren Niederschlag sowohl in Bild- als auch in Schriftdenkmälern gefunden haben, den besten Einblick in das Wechselverhältnis zwischen germanischer Gentilreligion und eurasischem Schamanentum verschaffen könnten. Während die einen noch der Auffassung sind, bisher seien allenfalls eine Handvoll Bildzeugnisse mit zwingenden Gründen bestimmten Sagenstoffen zugeordnet worden, gehen andere davon aus, eine Vielzahl an Bilddenkmälern sei bereits identifiziert. Um nur so viel schon vorwegzunehmen, so erscheint es nach wie vor geboten, Übereinstimmung über die Bildinhalte eines anerkannten Grundstocks an Denkmälern zu erzielen, bevor Aussicht besteht, dass sich die oben skizzierten Vorbehalte gegenüber dem ikonographisch-ikonologischen Forschungsansatz verflüchtigen. Man sieht das beispielhaft an den verschiedenen Deutungen, die eine Szene am gotländischen Bildstein von Stora Hammars erfahren hat (Taf. 5, Abb. B). Nicht nur, dass sie bisher von fast allen Betrachtern zum gesicherten Bestand der Szenen aus dem Wirkungsfeld des Hochgottes Wodan/Odin gehalten wurde. Man hat sie auch als vollgültigen Beleg für Odins Fähigkeit zum Gestaltentausch in einen Vogel genommen. Weder das eine noch das andere trifft zu. Wie ich hoffe endgültig nachweisen zu können, liegt vielmehr eine Darstellung aus dem Wieland-Mythos vor.

4 Das eddische Wielandlied und die Schmiedeszene am *Franks Casket*

Hinsichtlich der schriftlichen Überlieferung zu Wieland werde ich mich im Folgenden darauf beschränken, einige grobe Linien und Markierungspunkte herauszustreichen. Ferner beziehen sich alle Vergleiche lediglich auf das Wielandlied. In Anbetracht viel zu knapper Angaben der vier altenglischen Nachrichten[109] stellt das Lied diejenige

109 Genzmer (Übers.) 1981. – Im *Beowulf* wird Wieland die Anfertigung eines kunstvoll bearbeiteten Panzerkleides zugeschrieben (Wrenn [Hg.] 1973, Z. 452–455 [*Welandes geweorc*]; Genzmer [Übers.] 1978, S. 26). Im ersten Blatt der *Waldere*-Fragmente gibt es einen Hinweis auf Wielands Werk (Norman [Hg.] 1949, Z. 2). Auf König Alfreds Rühmung Wielands wurde (wie Anm. 102) bereits eingegangen. Eine Variante bieten die *Metra* des Boethius (Sedgefield [Hg.] 1899, S. 165). – Beredte Übereinstimmung mit dem Handlungsablauf des Wielandliedes und sprachliche Berührungspunkte mit demselben weisen die ersten beiden Strophen des *Deor* auf (Malone [Hg.] 1977; Eliason 1975, S. 113–127 [‚Two Old English Scop Poems'], S. 129–134 [‚Deor – A Begging Poem?']). Zum Ganzen Göller 1971, S. 105 f.; Sieper 1915, S. 149–154. Der *Deor* lässt sich innerhalb des Zeitraumes ca. 600–950 kaum näher datieren (Norman 1965). – Ob nun begründet oder nicht, auch die Datierung des *Beowulf* ist nach wie vor größeren Schwankungen ausgesetzt (spätes 7. Jh. – ca. 975). Zusammenfassend vergleiche man hierzu Finkenstaedt / Farrell / Cramp 1976, S. 238–240; Ostheeren 1979. Mit den Argumenten der Anhänger einer Spätdatierung macht bekannt Chase 1981. Eine Spätdatierung erwog auch der umsichtige Blake 1977, S. 14–27. Er räumt jedoch S. 23 f. ein: „Few scholars have advocated a date later than the eigth century." Gewicht behält da v. a. der Beitrag von Whitelock 1951, S. 1–33; ferner Wrenn (Hg.) 1973, S. 25 (8. Jh.). In der Tat besteht (angesichts der realistisch wirkenden Beschreibung verschiedener Sachformen) aus archäologischer Sicht kein Anlass, am frühen Zeitansatz zu zweifeln. Den fruchtbaren und daher seit längerem verfolgten Frageansatz der Sachforschung hat zuletzt Rupert L. S. Bruce-Mitford 1971 erprobt, und zwar in seiner Expertise zu Girvan 1971. Eine Abgleichung der betreffenden Angaben am neuesten archäologischen Forschungsstand konnte diesen Ansatz nur bestätigen (Naber 1985; mir durch das freundliche Entgegenkommen Klaus Ostheerens, Münster, zugänglich). Man vgl. auch Vierck 1980c, S. 346 f., 351 f. (Parallelen des 7. Jhs. zur Halle Heorot und zum Ritus der Brandbestattung); Vierck et al. 1978, S. 276 f. (Schriftliche und dingliche Überlieferung im Vergleich). Soweit ich sehe, blieb allein der amerikanische Mittelalterarchäologe Robert T. Farrell 1981 unbeeindruckt von der Vielzahl wie Prägnanz der Übereinstimmungen zwischen den Wort- und Bildzeugnissen. Er hält (S. 141) dagegen: "In my view an inappropriate collocation of a poem recorded only circa 1000 and a burial circa 625." Zum Ganzen unterrichtet ein Forschungsbericht für die Jahre 1960–1975 (Schubel 1979). – Ein weiterer Datierungsanhalt für die Bekanntheit der Wieland-Überlieferung im (angel-)sächsischen England ergibt sich aus einer Berkshire-Urkunde von 855, in der das in der Volkssage bis auf den heutigen Tag als Wayland's Smithy bekannte neolithische Ganggrab bereits als *Wēlandes Smiððe* erwähnt wird (Grundy 1925, S. 87; Davidson 1958, S. 149). Nebenbei bemerkt ist jene volkstümliche Überlieferung (Sage) handwerksgeschichtlich aufschlussreich, weil verwertbar als ein gewiss frühes Zeugnis für die einfache Austauschform des ethnographisch weit verbreiteten ‚stummen Handels' (Grierson 1903; Förster 1907). – Helmut Gneuß, München, bin ich dankbar dafür verpflichtet, dass er mir den Zugang zur recht umfangreichen Literatur zum *Deor* dadurch eröffnet hat, dass freundlichst Einblick gewährt wurde in Dullinger 1980. (*Diese Magisterarbeit ist in München nicht mehr vorhanden und konnte daher zur Überprüfung nicht herangezogen werden.) Im Übrigen sind heranzuziehen Greenfield / Robinson 1980, S. 211–213, 217–219; ferner übersichtlich und zeugniskritisch zu sämtlichen ihr erreichbaren Quellen Betz 1973.

https://doi.org/10.1515/9783110751420-005

Überlieferung dar, über die sich alte und echte Zeugnisse des Schmiedes in der heidnischen Gesellschaft am ehesten erreichen lassen. Obwohl die *Vǫlundarkviða* wie die übrigen Eddalieder des *Codex Regius* erst in der zweiten Hälfte des 13. Jahrhunderts niedergeschrieben wurde,[110] zeigt das Wielandlied wesentliche Übereinstimmungen in den wichtigsten Punkten des Handlungsablaufs mit der Wieland-Strophe im altenglischen *Deor*. Diese im westsächsischen Dialekt abgefasste ‚Elegie' wird in weiter Spanne in die Zeit zwischen 600 und 950 n. Chr. datiert.[111] Zur Einstimmung in die Bildthematik und als Bebilderung des Wielandliedes kann die Schmiedeszene auf *Franks Casket* dienen (Taf. 2.1–2). Dieses aus Walfischbein geschnitzte Schatzkästchen[112] der Zeit um 700 wird auch als Runenkästchen von Auzon bezeichnet. Da hier zu der unter Philologen, Historikern und Archäologen seit Jahr und Tag erörterten Wieland-Szene keine wesentlichen neuen Ansichten anzubieten wären,[113] darf ich mich darauf beschränken, auf dieses angelsächsische, genauer gesagt, northumbrische Denkmal bloß in illustrativer Absicht einzugehen.

Nach einem Vorspiel der Fabel von den drei Schwanenjungfrauen beginnt die eigentliche Rachesage damit, dass die Behausung Wielands, der auf die Jagd gegangen war, in dessen Abwesenheit vom König Nidud (altnord. *Níðuðr*, altengl. *Nidhad*), bzw. von dessen Gefolgsleuten überfallen wird. Vom Goldschatz des Schmiedes nehmen sie einen Ring weg, mit dem es offenbar seine besondere Bewandnis hat.[114] Wieland (altnord. *Vǫlundr*, altengl. *Welund*) kommt nun zurück, isst

110 Schier in Genzmer (Übers.) 1981, S. 12–14; de Vries 1964, S. 34; Neckel / Kuhn (Hg.) 1983, S. 121, (*Vǫlundarkviða* 24).

111 Das Manuskript des Exeterbuches ist mit ziemlicher Sicherheit zwischen etwa 950 und 970 entstanden (*terminus ad quem*) (Malone [Hg.] 1977, S. 7; Norman [Hg.] 1965, S. 207). Der Text lautet in deutscher Übersetzung nach Lück 1970, S. 26: „Wieland lernte viel Bedrängnis kennen,/ der tapfere Mann ertrug die Übel./ Als Gefährtin hatte er Sorge und Sehnsucht,/ Winterkälte und Not./ Oft fand er Leid und Weh, seit Nidhard (= Nidhud, Nidung)/ den unglücklichen Mann in Fesseln legte,/ schmiegsame Sehnenbänder./ Bödwild war der Tod ihrer Brüder/ im Herzen nicht so schmerzvoll, wie ihre eigene Sorge,/ als sie erkannte, dass sie schwanger war./ Nie konnte sie leichten Herzens denken an das,/ was daraus kommen sollte." Dullinger 1980 fasst die Auffassungen zum gegenseitigen Verhältnis zwischen Wielandlied und Deor wie folgt zusammen: „Am weitesten verbreitet ist die Auffassung, dass für Deor und Vkv. eine gemeinsame oder verwandte Quelle vorhanden sein müsste."

112 Die weit verzweigte Literatur ist am besten erreichbar über Becker 1973; kritisch dazu Hauck 1973; Hauck 1976. Man vgl. auch Wilson 1984, S. 85 f.; ferner unten mit Anm. 297. *Zur Wieland-Szene auf der Vorderseite des Kästchens vgl. jetzt Oehrl 2012, S. 280–284.

113 In Anbetracht einer Wieland zugeschriebenen Blickgebärde, auf die oben mit Anm. 35 ausführlich eingegangen wird, ist es vielleicht einen Hinweis wert, dass sich auf *Franks Casket* die Augenangaben für die Figuren Wielands und Bödwilds markant unterscheiden (hier Taf. 2.1–2). Während sein Auge tief gebohrt ist, es also stechend wirkt, hat – erwartungsgemäß – ihr weit vorgetragener Blick etwas Argloses.

114 Die signalhafte Bedeutung des Rings als einem Gelenkstück im Handlungsablauf des Wielandliedes würdigt ausführlich de Vries 1952, S. 191 f., unter Hinweis auf den zauberkräftigen Siegelring König Salomons (S. 175), jedoch unter Ablehnung der Auffassung Richard Constant Boers, es handelt sich um einen Flugring. De Vries ging dabei freilich von der Annahme eines Flugapparates aus (S. 191). Die Flugring-These hat unterstützt und ausgebaut Hauck 1977a (vgl. auch Hauck 1973; Hauck 1976); dazu ausführlich Wolf 1969, S. 240–243.

Bärenfleisch, legt sich auf sein Bärenfell, schläft ein, wird überfallen und zum Königshof abgeführt. Offenbar auf den Rat der Königin hin, der er sehr unheimlich ist, wird Wieland gelähmt, indem man ihm die Fußsehnen durchschneidet. Dann schafft man ihn auf die kleine Meeresinsel *Sævarstaðr*. Dort in der Zwangsisolierung muss der versehrte Meisterschmied seine Tage bei rastloser Arbeit für den höfischen Bedarf verbringen. Er schmiedet ‚allerlei Kostbarkeiten' und plant, sich zu rächen. Eines Tages streichen die beiden Söhne des Königs neugierig um die Schmiede. Wieland heißt sie anderntags wiederkommen. Als die beiden über den Rand seiner Schatztruhe blicken, schlägt er mit dem Deckel zu und bricht ihnen das Genick. Die Hirnschalen der ermordeten Prinzen fasst er in Silber. Sie werden dem Vater überreicht. Aus den Augen und Zähnen fertigt er Schmuck, der an die Mutter und die Tochter geht.

Soweit der erste Schritt seiner Rache. Alle erhaltenen Wieland-Szenen stellen keinen bestimmten Moment dar, sondern rücken das besonders Kennzeichnende der Lage, ihre ‚fruchtbaren Augenblicke' nebeneinander ohne Rücksicht auf ihren Platz im Ablauf des Geschehens. So erkennt man auf *Franks Casket* eine der beiden Leichen der Königssöhne unterhalb eines Holzblockes, in den zwei Steckambosse eingelassen sind (Taf. 2.1–2), während Wieland auf einem dieser Ambosse den Kopf gepackt hält, aus dem ein Schädelbecher entstehen soll. Gleichzeitig hat schon der zweite Teil der Rachehandlung eingesetzt. Um das Unglück für die königliche Familie voll zu machen, war der Ring zerbrochen, den die Königstochter Bödwild trug (altnord. *Bǫðvildr*, altengl. *Beadohilde*, Dat. Sg.); anscheinend derselbe Ring, den man Wieland abgenommen hatte. Sie kommt zu ihm in die Schmiede, den Ring richten zu lassen. Ihrem Zusammentreffen mit dem – zur Erinnerung an den Grund seiner Rache offenbar hinkend dargestellten – Schmied gilt alle Anteilnahme des Schnitzers der Wieland-Szene am *Franks Casket* (Taf. 2.1–2). Anschließend reicht Wieland der arglosen Bödwild einen Schlaftrunk – *Bar hann hana bióri,/ þvíat hann betr kunni* („er brachte ihr Bier, der es besser wusste") – und macht sie zur Mutter eines Kindes (Strophe 28). Nachdem jetzt die Rache nahezu vollendet ist, erhebt sich Wieland in die Lüfte.

Wie er dies bewerkstelligt haben soll, das ist umstritten. Die einen denken an den *alter-ego*-Wechselbalg eines Vogelhemdes oder an einen magischen Flugring, der eine Metamorphose in Vogelgestalt bewirkt haben könnte,[115] die anderen aber an einen Flugapparat. Da in der *Þiðreks saga* die Herstellung des Flugautomaten ausdrücklich erwähnt wird (c. 130), geriet diese Deutung unzutreffenderweise auch in die Zusammenfassung hinein, die Felix Genzmer seiner Übersetzung des eddischen Wielandliedes beigefügt hat.[116] Dessen Text selbst gibt meines Erachtens einen ent-

115 Wolf 1969; Hauck 1973; Hauck 1976 sowie oben mit Anm. 51 und unten mit Anm. 119 und 284; darunter auch Stimmen, die dem Gedanken an einen Flugring keine Bedeutung beimessen und sich stattdessen für die Annahme einer reinen Metamorphose entscheiden. Nicht durchgesetzt hat sich die Auffassung, die Gestalt Wielands sei überhaupt nicht als Flieger gedacht worden (Bouman 1940). Erst nach Abschluss des Manuskripts wurde mir bekannt Grimstad 1983. Sie spricht sich S. 190–192, und zwar im engen Anschluss an Becker 1973, für die Annahme einer Metamorphose Wielands in einen Wasservogel aus.

116 Genzmer (Übers.) 1981, S. 186.

scheidenden Hinweis, dem anhand der übrigen Bildzeugnisse weiter nachzugehen ist. Es ist da in Strophe 29 von dem zuvor ja gelähmten und deshalb bei seiner Arbeit stets sitzenden Wieland die Rede:

> ‚Vel ec', qvað Vǫlundr, ‚verða ec á fitiom,
> þeim er mic Níðaðar námo reccar.'
> Hlæiandi Vǫlundr hófz at lopti,
> grátandi Bǫðvildr gecc ór eyio;
> („Wohlan, sprach Wieland, erheben will ich mich auf die *fitjom*, deren mich des Niduds Krieger beraubten. Lachend erhob sich Wieland in die Luft, weinend ging Bödwild von der Insel weg.")

Das Wort *fitjom* hat den Philologen viel Kopfzerbrechen bereitet, weil es der Dativ Pl. von *fit*, Nom. Pl. *fitjar*, ist, was die Schwimmhaut zwischen den Füßen von Wasservögeln bezeichnet (Taf. 37, Abb. A2). Eine allseits überzeugende Auslegung wurde bisher nicht angeboten. Man hat das Wort im Allgemeinen als figurativ für menschliche Füße gedeutet (siehe unten Anm. 285).

Auf diesen rätselhaften Vorgang erfolgt der Rache dritter Teil. Wieland – so muss man annehmen – fliegt zum Königshof. Dort setzt er sich auf den Zaun, der das Anwesen umhegt. Es entspinnt sich ein Gespräch; zunächst mit der Königin und dann, nachdem dieser ihn nicht mit Waffengewalt aus der Luft zurückholen kann, auch mit dem herbeigeeilten König. Wieland eröffnet ihm den Mord an den beiden Prinzen und die Entehrung seiner Tochter. Der König schickt nach Prinzessin Bödwild, und sie offenbart sich dem Vater.

5 Die Auflösung der Alternative ‚Flieger oder Vogelmensch'; zugleich eine Antwort auf die Frage nach heidnisch-christlicher Kontinuität in der seegermanischen Bildüberlieferung

Jene Vergleiche, die Shetelig und Nerman zwischen völkerwanderungszeitlichen Funden wie Befunden und bestimmten Angaben des Wielandliedes gezogen hatten, ließen sich wohl durch weitere vermehren und auf das Schmiedebild von *Franks Casket* ausdehnen.[117] Dazu ist an dieser Stelle nicht der Platz. Stattdessen wenden wir uns einer Darstellung von Wielands Schmiede zu, die in eindeutig heidnischer Umgebung der Zeit um 800 entstanden ist. Sie wurde – anscheinend unverbunden – in das gedrängte Bildprogramm des prächtigen Bildsteins von Ardre VIII eingeschaltet, der auf der schwedischen Insel Gotland stand[118] (Taf. 3 und Taf. 15.1–2). Bei allen Unklarheiten in der Deutung einzelner Motive, unumstritten ist, dass ein Bildzeugnis zu Wielands Taten vorliegt. In Kenntnis der Werkstattszene von *Franks Casket* erkennt man ohne Schwierigkeiten oberhalb von schwer verständlichen Bildkürzeln: Blasebalg und Ausheizherd? (E1–2); die leblos daliegenden Leiber der geköpften Söhne des Königs Nidud wieder (D1–2); links daneben das Schmiedegebäude (C). Es wird im Anschnitt gezeigt. Kopfunten hängen zwei Hämmer von der Decke herab, darunter waagerecht zwei Zangen. Links im Gebäude befindet sich eine Öffnung – Tür, Schlupfloch oder Fenster –, aus der soeben das Flügelwesen B1 entwichen zu sein scheint. Umstritten ist die Bedeutung der Teilszene mit der davonschreitenden Frau (B2), in deren Rücken das Flügelwesen zielstrebig hineinfährt. Die ältere Forschung hat sich unter der eigenartigen Vogelfigur Wieland den Schmied in Fluggewandung vorgestellt und – weniger sicher – Bödwild, die Tochter des Königs.[119] Ein neuer Deutungsvorschlag wird Karl Hauck verdankt.[120] Er hat erstmals die Aufmerksamkeit auf merkwürdige Details rechts und links vom Kopf des Vogels gelenkt. Was da auf den ersten Blick wie monströse Pompons auf den Schultern wirkt, dürfte – so Hauck – die stark abgeriebene Darstellung eines Halsringes sein. Wir kommen darauf noch zurück, weil Haucks These, das Flügelwesen stelle eine jener Schwanenjung-

117 Shetelig 1932; Nerman 1921.
118 Lindqvist 1942, S. 24.
119 Hauck 1957, S. 359: „Der in einen Vogel verwandelte Schmied ist auf Ardre VIII zusammen komponiert mit der Frauengestalt, die nur die Königstochter sein kann." So im Anschluss an noch ältere Deutungen: Lindqvist 1942, S. 24, so auch Lang 1976, S. 91; anders der spätere Hauck 1977a. Buisson 1976, S. 76–80, trägt zur Stützung der Metamorphose-These vornehmlich insofern bei, als er wahrscheinlich machen kann, dass in der Fischerszene unten links ein zweiter Gestaltentausch – der des Loki in einen Lachs – mitgeteilt wird; dem zustimmend Weber 1982.
120 Hauck 1977a, S. 14–16.

https://doi.org/10.1515/9783110751420-006

frauen dar, denen laut Vorspann des Wielandliedes Wieland und seine Brüder ihre Fluggewandungen entwendet hatten, auf eben dieser Deutung der ‚Pompons' als Halsring beruht.

Sie bedarf gründlicher Überprüfung. Einigkeit herrscht jedenfalls darin, und davon gehe auch ich im Folgenden aus, dass kein gewöhnlicher Vogel dargestellt ist, sondern ein mensch-tierisches Mischwesen. Links an die Gruppe B1–2 anschließend lässt ein mit zwei Leuten besetztes Ruderboot (A1) erkennen, dass unversehens eine Grenze zwischen dem Land – die Insel *Sævarstaðr* – und dem Meer überschritten ist. Das Tier – ein Fisch? – am linken Ende der Szene mag dazugehören oder auch nicht.[121] Andere Darstellungen oberhalb und unterhalb der Einheiten A–E stehen jedenfalls in keinem erkennbaren Zusammenhang mit der Wieland-Szene.[122]

Die vom szenischen Ablauf her nächst vergleichbare Darstellung befindet sich auf einem der vier Bildsteine aus Stora Hammars im Kirchspiel Lärbro auf Gotland[123] (Taf. 4.1–2). Man erkennt einen Riesenvogel, der unmittelbar vor einer Frau aufsetzt; hinter ihr steht ein Mann. 1941 hatte Lindqvist merklich zurückhaltend diese Szene als Raub des Dichtermets durch den Gott Odin gedeutet und sie wie folgt kommentiert: „Sehen wir hier (Taf. 5, Abb. B) nicht vielleicht Suttung und seine Tochter in dem Augenblick, wo Oden den Dichtermet getrunken und mit diesem Schatz die Flucht zu den Wohnungen der Götter angetreten hat?"[124]

Bis hin zur letzten Veröffentlichung von Nylen und Lamm wurde diese Deutung von der Forschung bereitwillig aufgegriffen,[125] ohne doch zu berücksichtigen, dass es 1970 Lindqvist selbst gewesen war, der sie zurückzog.[126] Nachträglich gelang es ihm nämlich, Folgendes festzustellen. Jenes Vogelmotiv kann sowohl als ein vollständiges Tier gelesen werden (Taf. 5, Abb. B1) als auch als ein Mann mit allen seinen Gliedmaßen (Taf. 5, Abb. B2). Lindqvists Deutung ist umso überzeugender, als ihm die Schlüsselstellung noch nicht geläufig sein konnte, die solche und ähnliche Vexierbilder in der Ikonographie der germanischen Tierstile einnehmen. Insbesondere Karl Hauck

121 Das Bildprogramm erörtert ausführlich Buisson 1976, S. 70–80. Es dürfte ein Fischfang indiziert sein; zurückhaltend zur Deutung als Thors Fischfang Lindqvist 1942, S. 24. Zur Deutung der Fischer-Szene und der Plausibilität der übrigen Deutungsvorschläge vgl. man die Rezension von Weber 1982. *Vgl. auch Marold 1998.

122 Ablehnend zur Deutung der Zweiergruppe mit dem mehrköpfigen Wesen als Tötung eines Riesen durch Thor Weber 1982, S. 260. *Anders Marold 1998, S. 44 ff.

123 Lindqvist 1940, S. 95 und Taf. 30, Abb. 85; Lindqvist 1942, S. 87 und Abb. 441. *Vgl. Oehrl 2012, S. 298 f.

124 Lindqvist 1942, S. 90.

125 Nylen / Lamm 1978, S. 50 f.; Hauck 1957, S. 355 mit Abb. 16; Buisson 1976, S. 77. Der hier vertretenen These hat schon vorab „auf Grund von neuen und überzeugenden Ergebnissen von H. Vierck" beigepflichtet Hauck 1984a, S. 4 f., Anm. 22.

126 Lindqvist 1970, S. 20. *Sigmund Oehrl macht freundlicherweise darauf aufmerksam, dass Lindqvist bereits in einem Beitrag aus dem Jahr 1946 den Wielandbezug erkannt hatte (Lindqvist 1948, S. 24 f.).

hat durch sein mühsames ‚Lesen' zahlreicher Motive die merkwürdige Leseerfahrung gemacht, dass sich die zunächst erfassbare, klar angeschaute Figur bei näherem Hinsehen in ihr Gegenüber verliert und sich mit ihm auswechselt. Im vorliegenden Falle ist die klar angeschaute Figur der Vogel. Im nächst vergleichbaren Motiv, der Figur von der Brakteatenfibel aus Daxlanden, ist sie eine männliche Gestalt[127] (Taf. 5, Abb. A). Sieht man näher zu, so erkennt man, dass ihr Unterkörper durch die Fänge und den Schwanz eines Vogels ersetzt ist. Demgemäß ist die Haarmasse des Mannes zugleich als die im Tierstil II des 7. Jahrhunderts stilisierte Protome eines Raubvogels zu lesen (Taf. 5, Abb. A1). Hauck deutet das Motiv zweifellos zu Recht im Sinne eines Gestaltentausches.[128] In Anbetracht der tierstilüblichen Darstellungsweisen ist somit die Wahrscheinlichkeit von vornherein groß, dass der Stein von Stora Hammars keine Bewältigung eines technischen Problems durch den Bau eines Flugapparates mitteilt, wie auch Lindqvist noch meinte. Gezeigt ist vielmehr ein geisterhafter Übermensch, der sich ins *alter ego* eines Vogels verwandelt hat.

Ferner gab Lindqvist zu bedenken, die Frau wende das Trinkhorn sich selbst zu, sie stehe mithin im Begriffe, daraus zu trinken. Infolgedessen lautet seine neuere Deutung: In der Mitte steht Bödwild wie sie den Schlaftrunk einnimmt. Links ist Wieland in seinem Flugapparat dargestellt, Wieland, den rechts am Bildrand der bewaffnete König Nidud überrascht und hilflos beim Fortfliegen nachschaut. Wie im Falle der Szene vom Bildstein Ardre VIII (Taf. 15.1–2) wären demnach zwei im Wielandlied aufeinander folgende Ereignisse bildlich auf eine Gesamtaussage hin zusammengefasst. Die Schlüsselrolle, die Lindqvist der Geste mit dem Trinkhorn für seine neue Deutung beimisst, wird man schwerlich anzweifeln können. Er weist einleuchtend darauf hin, dass zwei Register tiefer am gleichen Stein von Stora Hammars die Empfangsszene eines Reitersmannes dargestellt ist, dem eine Frau den Willkommensgruß entbietet (Taf. 4, Abb. 4). Man sieht es nicht nur am Trinkhorn, das hier dem Reiter zugewendet ist. Die Szene vertritt auch ein fest umrissenes Darstellungsschema, das sich auf skandinavischen Bilddenkmälern von der späten Kaiserzeit bis in spätwikingische Zeit hinein nachweisen lässt. Da bereits an anderer Stelle ausführlich auf seine Abkunft vom spätantiken *adventus*-Schema des zu Pferde ankommenden Kaisers eingegangen wurde, sei auf die einschlägigen Nachweise verwiesen. Für den Zweck dieser Abhandlung wird es genügen, je eine narrativ ausgeführte[129] (Taf. 6, Abb. A) und eine eher symbolisch verkürzte Variante[130] (Taf. 6, Abb. B) mit narrativen Szenen im *adventus*-Schema von zwei gotländischen Bildsteinen zu konfrontieren (Taf. 6, Abb. C/D). Da Zwischenglieder vorliegen, hat als formales Vorbild der Empfangsdamen mit dem Trinkhorn letztlich die Fortuna mit dem Füllhorn Patin gestan-

127 Hauck 1972, Taf. 1.
128 Hauck 1972, S. 52–55 (unter Vergleich mit der Szene aus Stora Hammars).
129 Vierck 1981, S. 69, Abb. 3,2–3, S. 71, Abb. 4,2–3.
130 Vierck 1981, S. 73, Abb. 6,5.

den.[131] Ferner ist es für unsere Fragestellung wichtig zu wissen, dass aus dem Norden durchaus keine sinnentleerten Motive vorliegen, sondern das *adventus*-Schema *interpretatione Germanica* aus dem Wunsche heraus aufgegriffen wurde, ideenverwandte Themen darzustellen. Begründeter und allgemein anerkannter Forschungsmeinung nach war das Thema der betreffenden Motive der Empfang des Toten jenseits des Grabes durch eine Walküre.[132] Mit anderen Worten, es steht die Szene im ‚Tympanon' des Bildsteins von Stora Hammars in beziehungsreicher Wechselbeziehung zum Walküre-Willkomm im *adventus*-Schema. Während die Geste des erhobenen Trinkhorns im ersten Falle auf ein unglückliches Los vorausdeutet, verheißt sie im zweiten die Teilhabe am ‚ewigen Gelage'.

Lindqvist hätte sein Ergebnis besser untermauern können, wenn er in seinen Vergleich noch die vier Wieland-Szenen einbezogen hätte, die zwar seit langem publiziert vorliegen, aber bisher nur zum Bildstein von Ardre VIII mit seiner Wieland-Szene in eine oberflächliche Beziehung gesetzt wurden.[133] Diese befinden sich auf christlichen Grabsteinen und Kreuzschäften aus Nordengland[134] (Taf. 7, Abb. A–D). Diese Szenen aus spätangelsächsischer Zeit sind alle mehr oder weniger bruchstückhaft erhalten. Ihre vereinte Evidenz erlaubt jedoch eine recht sichere Rekonstruktion der Szene vom steinernen Kreuzschaft aus der Stadtkirche von Leeds[135] (Taf. 8; Taf. 9.1, Abb. A). Hat man sich erst einmal in die Bilderwelt der gotländischen Denkmäler eingesehen, so erkennt man leichter, dass der Mittelpunkt der Szene durch eine Männerfigur mit x-förmig ausgestreckten Armen und Beinen eingenommen wird (Taf. 9.2, Abb. C). Sie ist vollständig in ein zunächst verwirrendes und bislang missverstandenes[136] Netz von Schlingen und Bändern eingeflochten (Taf. 9.2, Abb. D). Diese überschneiden und unterschneiden seine Arme, seine Beine und den Leib. Rechts und links vom Körper erkennt man zwei Flügel mit drei, bzw. vier Federbahnen. Demgemäß stellt das fächerförmig vom Unterkörper der Männerfigur ausgehende Gebilde den Schwanz eines Vogels oder den Rest eines Schwanzes dar. Der Hals des Vogels ist durch zwei

131 Im Allgemeinen wird an Viktorien gedacht. Eine römisch-germanische Interferenzerscheinung zwischen der Fortuna mit dem Füllhorn und der Viktoria (mit Kranz oder Globus) entnehme ich der VICTVRIA-Darstellung von der Agilulf-Stirnplatte im Bargello: Die Figur weist ein Trinkhorn vor! Die Literatur zur gesamten Szene ist zusammengestellt bei Vierck 1981, S. 85–88, 98.

132 Vierck 1981, S. 70–81, 97 f.

133 Lang 1976.

134 Vgl. Anm. 82–83.

135 Lang 1976, S. 92, Fig. 7.

136 Bei allen Autoren seit Collingwood 1915 lag das entscheidende Missverständnis darin, das Teilmotiv des Vogels nicht als eine selbständige Wesenheit mit eigenem Kopf erkannt zu haben. Auf dem Wege zur Deutung ist man dem schrittweisen – erstmals bei Robert 1919 dargelegten – Vorgehen nicht gefolgt: Sehen → Zeichnen → Beschreiben → Benennen → Deuten. Für die ersten drei dieser Schritte hat man stattdessen darauf vertraut, dass die sekundäre Aussage von Collingwoods Rekonstruktionszeichnung zutrifft (hier Taf. 8). Da im wichtigsten Detail verzeichnet, fällt mit ihr auch die Flugapparat-These.

abzweigende Schlaufen mit den Armen des Mannes verbunden. Der scheint den Flügel/Schwanz-‚Apparat' nicht allein mit Beinen zu bewegen, von denen eines leicht abgewinkelt ist. Wenn ich es recht bedenke, waren auch die stark abgeriebenen Stellen, die wie ausladende Hüften wirken, Bestandteile eines Bandgeflechts, dessen weiterer Verlauf – von den Flügelansätzen ausgehend – hinter dem Rumpf zu denken ist. Dieses und einige weitere Einzelheiten ließen sich nur durch eine Autopsie klären, die mir bisher nicht möglich war.

Unter vollem Einsatz ihres zwitterhaften Potentials greift nun die Vogel-/Männer-Figur mit dem linken Arm nach einer aufrecht vor ihr stehenden Frauengestalt und packt sie bei den zopfartig zurückgeworfenen Haaren, hält in der rechten Faust aber ihre Rockschleppe. In ihrer vogelgestaltigen Erscheinungsform hingegen schnappt die Figur mit dem Schnabel um die Taille und Hüfte dieser Frau (Taf. 9.3, Abb. E). Deren Gestalt wird außerdem so geschildert, dass sie mit beiden Händen ein Trinkhorn erhebt und es ihrem Gesicht zuwendet, sie daraus also trinkt. Damit liegen mindestens zwei signalhafte Erkennungsmerkmale vor, welche die nordenglische Gruppe des 10.–11. Jahrhunderts mit der heidnischen Szene des 7.–8. Jahrhunderts aus Stora Hammars auf Gotland verbinden (Taf. 5, Abb. B). Außer auf das tierisch-menschliche Vexierbild und das Trinkhorn-Motiv sei aber nicht versäumt, auch auf die jetzt abgeblätterte ‚Bosse' am rechten Bildrand hinzuweisen; denn möglicherweise stellt sie den Überrest eines dritten Beteiligten dar, nämlich den der Figur eines Mannes wie in Stora Hammars (Taf. 9.3, Abb. F). Die dritte und wichtigste Charakterisierung der Szene von Leeds ist durch die Schmiedewerkzeuge hinter dem Schwanz des Flügelwesens gegeben (Taf. 9.1, Abb. B). Da darunter Hammer und Zangen eindeutig auszumachen sind, können wir Collingwoods These zur Wieland-Szene von Leeds nur bestätigen: Drei aufeinander folgende Handlungsschritte sind hier bildlich in teils ausgeführten, teils nur angedeuteten Momenten – dem Augenblick in dem Wieland mit Bödwild ein Kind zeugt, der berauschenden, diesen Akt vorbereitenden Einnahme des ‚Bieres', vor allem aber dem Moment der magischen Flucht eines Vogelmenschen – auf eine einzige Aussage hin zusammengezogen worden.

Bei allem, was das Figurenschema der Wieland-Szene am Bildstein von Stora Hammars mit dem der nordenglischen Flachreliefs verbindet, ist doch auch auf Trennendes hinzuweisen. Anders als die Kennzeichnung Bödwilds durch das dem Munde zugeführte Trinkhorn und anders als die ihres hilflosen Vaters Nidud durch sein erhobenes Schwert, fehlt am Bildstein von Stora Hammars eine Charakterisierung Wielands durch Schmiedewerkzeuge wie in Leeds. Auch stehen seine Gestalt und die der Bödwild in keinerlei Tuchfühlung miteinander. Der Vergleich zwischen beiden Szenen hätte daher an Stringenz gewonnen, falls wahrscheinlich zu machen wäre, dass sich auch die Darstellung zuoberst im ‚Tympanon' von Stora Hammars (Taf. 4.1–2) anhand von Aussagen des Liedtextes auslegen lässt. Doch ohne Autopsie entzieht sich die betreffende Bildzeile der Beurteilung, weil sie schlecht erhalten ist. Man bedenke aber, dass die Wieland-Thematik laut eindeutiger Auskunft der Szene von Ardre VIII zum Bildervorrat gotländischer Steinmetze an mythologischen Darstellungen gehört

hat. Damit ist ein Maß an zusätzlicher Sicherheit erreicht, das letzte Zweifel daran ausräumen dürfte, die Szene von Stora Hammars könnte nicht auf Wieland, Bödwild und Nidud zu deuten sein.

* * *

Ziehen wir eine Zwischenbilanz, und versuchen wir, unsere beiden ersten Fragen zu beantworten. Die Flugapparat-These hat nichts für sich. Das Flügelwesen vom Bildstein Ardre VIII wurde immer schon als ein starkes Indiz dafür gewertet, dass im Wielandlied an eine Mensch/Tier-Metamorphose gedacht ist. Dies wird nunmehr durch die Figur am Kreuzschaft von Leeds in ihrer zwitterhaften Wesensart bestätigt. Nur auf einen ersten Blick sind Vogelgestalt und menschliche Figur so getrennt voneinander dargestellt, dass man sich wie von ungefähr an Leonardo da Vincis Entwurf einer Flugmaschine erinnert fühlt. Beide Wesensarten des Wieland sind nämlich eindeutig belebt im Sinne der *alter-ego*-Vorstellung gedacht. Warum? Wie schon gesagt, fassen die Hände seines menschlichen *ego* die Frau bei den Haaren und bei der Kleiderschleppe (Taf. 9.2, Abb. C); gleichzeitig schnappt Wielands Raubvogel-*alter-ego* mit dem Schnabel um ihre Leibesmitte (Taf. 9.2, Abb. D).

Da mir der Vergleich zwischen den Szenen von Leeds und Stora Hammars schlagend im Sinne einer motivgeschichtlichen Herleitung der einen aus der anderen erscheint – trotz des großen zeitlichen Abstandes, der bis auf weiteres zwischen ihnen stehen bleibt – ist für mich auch die zweite Frage eindeutig beantwortet. Für wahr gilt, falls es noch eines Beweises bedurft hätte: In christlicher Zeit aufgezeichnete Überbleibsel des germanischen Heidentums können über die Brücke der Bildüberlieferung hinweg bis in vorchristliche Zeit zurückverfolgt werden. Sind doch im Falle der vorliegenden Überlieferung die Randbedingungen insofern besonders günstige, als die Beliebtheit des Wieland-Stoffes unter den Angelsachsen nicht allein aus vier Schriftquellen hervorgeht. Im Wege der Wieland-Szene von *Franks Casket* führt sie auch bis in die gleiche Zeitspanne um 700 n. Chr. zurück (Taf. 2.1–2), in der ein gotländischer Steinmetz die Szene von Stora Hammars schuf (Taf. 5, Abb. B).

6 Mythos und Gestalt – Motivgeschichtliche Vergleiche in der Serie

Zur motivgeschichtlichen Herleitung der Wieland/Vogel-Darstellungen stelle ich drei Behauptungen auf. Allerdings sind diese Behauptungen so weitgehend durch Forschungsergebnisse von Andreas Alföldi, Hans-Peter L'Orange, Albert von Le Coq, Lous Hambis, Burchard Brentjes und Gyula László vorbereitet, dass es lediglich einer kleinen Anstrengung bedarf, um die Lücke weitgehend zu schließen, die sich zwischen den antiken und mittelalterlichen Vorbildern unserer Motive im Süden und ihren nördlichen Spielformen auftut. Aber auch diese Aufgabe wird durch Alföldis geistvollen Vorstoß ‚Wikinger und Reitervölker. Kleine Bemerkungen zu den Verbindungen ihrer Kunstindustrien' sehr erleichtert.[137]

Zum ersten ist Urbild aller sieben Darstellungen das antike Motiv des Gottes Zeus/Jupiter, der im *alter ego* seiner Adlergestalt den Ganymed raubt.[138] Diese Thematik sei durch je eine narrative (Taf. 10, Abb. A) und eine symbolische Variante illustriert (Taf. 10, Abb. C).

Zum zweiten kam es vom 7.–8. Jahrhundert an im iranischen, später iranisch-arabischen Raum zu zwei Variantenbildungen dieses Urbildes. Die ‚realistische' Spielform zeigt nach wie vor einen großen Vogel, der auf seinen Himmelsflug einen Menschen mit sich nimmt[139] (z. B. Taf. 10, Abb. D). Die andere Spielform verknüpft Mensch- und Vogelmotive in ähnlicher Weise miteinander wie es die englischen Reliefs und der Bildstein von Stora Hammars zeigen. Beide Spielformen sind äußerst langzeitige, in der eurasischen Steppenzone und den ihr südlich vorgelagerten Hochkulturen weit verbreitete Wandermotive gewesen. Ihre transkontinentale Verbreitung vom chinesischen Ordos-Gebiet[140] und Westtibet im Osten[141] bis in die normannische, unter arabischem Einfluss ausgemalte Cappella Palatina von Palermo im Westen[142] (Taf. 11.1–3, Abb. A/A1–4) erklärt sich aus folgendem Umstand. Wie insbesondere L'Orange gezeigt hat, ist als *tertium comparationis* für die Eignung des Ganymed-Schemas zur Darstellung ideenverwandter Themen die Jenseitshoffnung und kosmische Sehnsucht anzusetzen, die sich in wohl allen Offenbarungsreligionen des frühen Mittelalters an den Himmelsflug göttlicher und gottähnlicher Wesenheiten geheftet hat.[143] Infolgedessen

---

137 Alföldi 1949.

138 Sichtermann 1953; die symbolische Variante Taf. 10, Abb. C des Motivs findet sich bei Hauck 1980, Taf. 1,2.

139 Pope / Ackerman (Hg.) 1938, S. 882, Abb. 306; Alföldi 1952, Taf. 7–10. Man vgl. auch von Spiess 1937, S. 190–196.

140 Hambis 1959.

141 Tucci 1973, S. 219, Abb. 11.

142 Alföldi 1952, Taf. 14; L'Orange 1953, S. 71, Abb. 47; Grube 1968, S. 66 f. mit Abb. 68 und S. 25 mit Abb. 17; László 1970, S. 147, Abb. 79.

143 L'Orange 1953, S. 37–47, 64–79.

https://doi.org/10.1515/9783110751420-007

hat dieses Wandermotiv *par excellence* gute Dienste sowohl als Folie manichäischer[144] (Taf. 10, Abb. D) und buddhistischer[145] (Taf. 12, Abb. A/A1–4) als auch islamischer[146] (Taf. 11.1–3, Abb. B/B1–4) und christlicher Varianten des Himmelsfluges oder der Auferstehung geleistet[147] (Taf. 11.1–3, Abb. A/A1–4).

Zum dritten hat vor allem Alföldi die Forschung darauf aufmerksam gemacht, dass es im finnisch-ugrischen Sprachraum der voruralischen Platte von Perm zu einer variantenreichen Umformung des Ganymed-Schemas kommen sollte.[148] Unter dem Einfluss der Vorstellung von der Tierverwandlung und Himmelfahrt des Schamanen sei es zu besonders intensiven Formen einer wechselseitigen Durchdringung von menschen- und tiergestaltigen Motiven gekommen. Zum Teil erkennt man noch das Vorbild-Motiv des Menschen recht gut, der vom Vogel emporgetragen wird (Taf. 10, Abb. B).[149] Zum Teil treten Reduktionsformen auf, in denen Mensch und Vogel miteinander verschmelzen. Sie können in Form einfacher Junkturen, also von Mischwesen[150] (Taf. 13, Abb. C–D), aber auch von Vexierbildern auftreten[151] (Taf. 13, Abb. A). Mit einigen Varianten des Ganymed-Schemas aus der Steppenzone (Garuda-Motiv) teilen die ‚finnisch-ugrischen' Spielformen die Doppelköpfigkeit des Flügelwesens[152] (Taf. 13, Abb. D). Dagegen ist die Ausbildung von Varianten mit drei Vogelköpfen sowie mit zwei bis drei menschlichen Gesichtern eine Besonderheit der Waldzone (z. B. Taf.

144 Bzw. zoroastrische Varianten – Alföldi 1952, Taf. 7–8, 10, 13,1–2. Nebenbei bemerkt verblüfft es, eine formale Ähnlichkeit auch zum altorientalischen Motiv der geflügelten Sonne feststellen zu müssen. Es war im Iran zumindest bis in achämenidische Zeit hinein verbreitet. Kontinuität des Motivs bis in jüngste Zeit hinein nimmt an: Mayer-Opificius 1983.

145 Alföldi 1949, S. 6, Abb. 2,4; Alföldi 1952, Taf. 12, Abb. 3; von Le Coq 1925, S. 79, Abb. 148, S. 101, Abb. 236–239.

146 Vgl. Anm. 143 sowie Schmidt 1958, S. 115, Abb. 80; Albaum / Brentjes 1972, Abb. 176 und S. 222 f. mit weiteren Angaben.

147 Wie Anm. 143.

148 Alföldi 1952, Taf. 13; László 1970, S. 146 f. Urheber des Vergleichs war Spicyn (Spicyn 1902; Spicyn 1906). Appelgren-Kivalo 1912, S. 10–16: Versuch einer typologischen Reihung. Er weist mit S. 2 auf Anunčins Vergleich mit Garuda-Darstellungen hin. Harva (Holmberg) 1938, S. 62 f., 84 f., 86, 128, zufolge hat in der Waldzone die Garuda-Vorstellung auf die des Himmelsadlers eingewirkt. Zustimmend zum Vergleich der permischen Bronzen mit dem Himmelsflug des Schamanen z. B.: Alföldi 1952; Nioradze 1925, S. 84 f.; Tallgren 1931; Werner 1953, S. 6 f. Zurückhaltend Jettmar 1962, S. 320: „Es ist üblich, von ‚schamanistischen Bronzen' zu reden, was jedoch nur insofern stimmt, als uns hier eine aus dem Schamanismus zugrundeliegende reichgegliederte Welt von Geistern gegenübertritt." Jettmar 1964, S. 206–209. Wenn hier am Begriff der schamanistischen Bronzen gleichwohl festgehalten wird, so weil die eigene Auffassung, die sich mit derjenigen Jettmars berührt, nicht nur wesentlich vom Neufund aus Tarasov und seiner Bildaussage her bestimmt ist (hier Taf. 18, Abb. A), sondern auch von dem Vergleich zwischen den Alk-Darstellungen aus Ardre und Uhtua.

149 Appelgren-Kivalo 1912, S. 12, Abb. 17; Alföldi 1952, Taf. 11,2.

150 Alföldi 1952, Taf. 13,3–11.

151 Spicyn 1902, Taf. 38,20; Appelgren-Kivalo 1912, S. 13, Abb. 20, S. 14, Abb. 25.

152 Alföldi 1952, Taf. 13,4; Spicyn 1902, Taf. 5,7; Appelgren-Kivalo 1912, S. 12, Abb. 18.

13, Abb. C). Sie haben mit einem Belegstück auch Juupajoki in Finnland erreicht[153] (Taf. 14).

Sowohl die unmittelbare Ableitung der gegossenen Pektoral-Motive im Ganymed-Schema von Vorbildern aus dem iranisch-türkischen Berührungsraum Mittelasiens als auch ihre Umdeutung im Sinne des schamanistischen Jenseitsfluges erscheinen wohlbegründet. Das Vorbild liegt in Gestalt einer postsāsānidischen Silberschale[154] (Taf. 10, Abb. D) vom gleichen Fundort vor wie die Nachahmung.[155] Die schamanistische Deutungsperspektive, die für den finnisch-ugrischen Sprachraum ohnehin naheliegt,[156] wird im Blick auf tier-menschliche Junkturen und Vexierbilder nur geschärft, die von schamanistischen Bronzen aus dem östlich benachbarten Westsibirien stammen.[157] Man vergleiche etwa eine permische Bronze, die neben einem mittleren Vogelmenschen in Vorderansicht zwei weitere im Profil zeigt (Taf. 13, Abb. A), mit der Figur aus dem Opferfund vom Berg Kulaika aus dem Gebiet zwischen Perm und Jenissej.[158] An der letzten ist das Vexierspiel so weit getrieben, dass nur noch der Kopf der Figur an einen Menschen erinnert. Hingegen hat der Körper von den Schwimmvogelfüßen bis zu den flankierenden Tierprotomen an den Schultern seine vollständige Zoomorphose erfahren.

---

153 Kivikoski 1973, Taf. 66, Nr. 569.
154 Pope / Ackerman (Hg.) 1938; Alföldi 1952: Schale.
155 Alföldi 1949, S. 6, Abb. 2,5–6: Riemenzungen von Redikor.
156 Die Erklärung magisch-religiöser Vorstellungen und Praktiken vom Schamanismus her ist – je nach Quellenlage vom Ostseefinnischen über das Wolgafinnische bis zum Ob-Ugrischen fortschreitend – sinnvoll bis zwingend geboten. Zusammenfassend äußert sich für die sibirischen Stämme ugrischer Sprache und das Verhältnis ihrer schamanistischen Praktiken zu den sonst in Nordeurasien üblichen: Harva (Holmberg) 1938. Grundlegend sind die Ergebnisse der Feldforschungen von Karjalainen 1921; Karjalainen 1922; Karajlainen 1927. Man vgl. auch Lehtisalo 1924. Eine neuere, aber kurze und dürftige Zusammenfassung bietet Hoppál 1976; vgl. auch die Beiträge von Kuusi und Domokos u. a. in Hajdú 1976 mit Angaben über schamanistische Züge in der finnischen und estnischen Volksüberlieferung; Harva (Holmberg) 1938; Paulson / Hultkrantz / Jettmar 1962; Kuusi / Basley / Branch (Hg./Übers.) 1977. Beispielhaft für die Schwierigkeiten und Möglichkeiten, volkstümliche Überlieferung der Finnen vom schamanistischen Kulturmuster (hier dem Initiationsritus) her zu interpretieren, ist der Beitrag von Hans Fromm 1963; ferner Fromm 1967. Grundlegend bleibt Haavio 1952 (Der finnische Typus des Schamanen), insbesondere S. 86–105. Mir nur im Inhaltsverzeichnis zugänglich war die Dissertation von Matt T. Salo (1974). Freundliche Hinweise durch Peter Buchholz, Pretoria, und Paul Szarmach, Binghamton. Man vgl. auch Diószegi 1963.
157 Übergreifend: Appelgren-Kivalo 1912; Tallgren 1928. Man vgl. auch Schmidt 1928–1929, 1930–1932.
158 Tallgren 1931, Taf. 3,10. – Im gleichen (sehr umfangreichen) Versteck- und Opferfund befand sich ‚eine Adlerfigur mit einem Menschengesicht auf der Brust', mithin eine Figur im Ganymed-Schema. Vor allem aber ist der Fund aufschlussreich, weil er über die schamanistischen Bronzen im engeren Sinne hinaus durchbrochen gearbeitete Tierfiguren in größerer Zahl enthält. Die Durchbruchmuster sollen das Knochengerüst der Tiere repräsentieren und zwar in dem regenerations-symbolischen Sinne, in dem unten im Anhang von den ‚Knochenopfern' die Rede ist. Zu diesem sogenannten Röntgenstil mit seinen offenbar schamanistisch inspirierten Darstellungsweisen äußert sich Lommel 1965, S. 149–167.

Mit der permischen Bronze aus Finnland, deren drei Gesichter (als *pars pro toto* menschlicher Ganzfiguren) sowohl ihrer Anordnung als auch ihrem abgestuften Größenverhältnis nach in ein Verhältnis zu drei Vogelköpfen gesetzt sind (Taf. 14), ist ein Schlüsselfund aus dem Lieferradius jener gotländischen Händler und Schmiede erreicht, die sich in ihrer Inselheimat jene mit mythischen Szenen reich geschmückten Bildsteine haben aufstellen lassen: Der Bildstein von Ardre VIII (Taf. 15.1–2) wurde Lindqvist zufolge in der Zeit vor 800 errichtet. Es ist dies die gleiche Zeit am Übergang von der sogenannten Vendelzeit zur Wikingerzeit, in der die händlerisch und handwerklich veranlassten Fernbeziehungen Gotlands zu den finnischen und baltischen Ostseeküsten in stürmischer Entwicklung begriffen waren[159] (Taf. 24, Abb. B). Wie neuere Grabungsergebnisse aus Alt-Ladoga nach meiner – an anderer Stelle begründeten – Auffassung erwiesen haben, waren daran auch skandinavische Schmiede wahrscheinlich gotländischer Herkunft beteiligt. Ein dendrochronologisch datierter Schmiedeplatz der Zeit um 760 ließ mich auf periodische Anwesenheit von seefahrenden Produzentenhändlern schließen, deren eigentliches Ziel Handelsgeschäfte waren. Obwohl die eingetauschten Handelsgüter sich dem archäologischen Nachweis entziehen, spricht eine Vielzahl von Hinweisen dafür, dass vor allem Pelzwaren gesucht waren.[160] Im Rahmen dieses Tauschhandels von Schmiedewaren gegen Pelzwerk scheinen auch Pelze über die 800 km lange Route von den pelzwirtschaftlich genutzten Waldgebieten der voruralischen Platte aus in das finnische Ostseegebiet gelangt zu sein. Neben der einen Bronze mit dem dreiköpfigen Vogelmotiv im Ganymed-Schema liegt aus Finnland nämlich eine Mehrzahl weiterer permischer ‚Importe' an Trachtzubehör vor.[161]

Mit jenem permischen Schamanenmotiv, das es nach Juupajoki in Finnland verschlug (Taf. 14 und Taf. 24, Abb. A), hat uns der Zufall einen Schlüssel zur Deutung des rätselhaften Wieland-Motivs vom Bildstein Ardre VIII in die Hand gespielt, den es festzuhalten gilt. Vor dem Hintergrund der intensiven nordgermanisch-finnischen Kulturbeziehungen im Allgemeinen,[162] insbesondere aber im Blick auf die schmiedehandwerklich geprägten Beziehungen gotländischer Produzentenhändler zum Ladoga-Gebiet, macht dieser Schlüsselfund auf eine östliche Deutungsperspektive zum besseren Verständnis von Ardre VIII als demjenigen Denkmal aufmerksam, das unter allen Bildzeugnissen zum Wielandlied den reichsten ikonographischen Kontext aufweist. Man weiß aus dem Vergleich frühkarolingischer Metallarbeiten mit den Kleinbronzen der sogenannten Broa-Gruppe, wie bereitwillig die Kunsthand-

159 Vierck 1983. Zur Datierung des Steins s. unten mit Anm. 213.

160 Vierck 1983, S. 31–35.

161 Erdélyi / Ojtozi / Gening 1969, S. 93. Allgemein zur Kontinuität des Handels und seiner Verbringungsformen zwischen Pontus/Iran, Waldzone und östlichem Ostseebecken: Vierck 1983, S. 37–47.

162 Die archäologische Literatur zusammenfassend Vierck 1983, S. 20 f. Zum Sprachgeschichtlichen und Literaturhistorischen: Collinder 1932; Fromm 1963, passim. Frühe Bezeugungen des Finnen-Namens im Germanischen erörtert Hans Kuhn 1969 (1971). Zum Ganzen: Sauvageot 1961.

werker auf Gotland gerade in der Zeit um 800 ferne Vorbilder rezipiert und sie ihrem eigenen Kunstwollen angepasst haben. Nach allem haben wir Anlass, die folgende These auf ihre Stichhaltigkeit zu prüfen: Die merkwürdigen ‚Pompoms' zu beiden Seiten des Vogelkopfes von Ardre VIII, die Hauck als Bestandteile eines Halsringes hatte deuten wollen, stellen nichts anderes dar, als zwei weitere kleinere Vogelköpfe nach permischem Vorbild. Ihre Schnäbel wirken zwar ungewöhnlich stumpf, diese Beobachtung gilt jedoch kaum weniger für den Hauptkopf. Zwar ist dessen ursprüngliche Oberfläche so stark abgerieben, dass der Kontur des Schnabels etwas mit dem Rückenkontur der Frauengestalt verschwimmt. Die Angabe der Schnabelspalte bietet jedoch Anhalt genug.[163] Dass eine Vertiefung am Hauptkopf das Auge bezeichnet, wäre zwar zu erwarten gewesen, möchte ich aber ohne Autopsie nicht entscheiden. Hingegen sind zwei tiefer und regelmäßig eingebrachte Mulden an den Nebenköpfen als Vogelaugen zu verstehen.[164]

Eines der permischen Pektorale weist statt der Vogelköpfe in Frontalansicht deren zwei in Profilwendung auf[165] (Taf. 13, Abb. D). Ein anderes zeigt auf den Flügeln zusätzlich zum frontal dargestellten Hauptkopf zwei kleine Vogelköpfe in Profilansicht[166] (Taf. 13, Abb. C). Allerdings sind in allen mir bekannten Fällen keine genauen Parallelen zu den merkwürdig stumpf gebotenen Vogelköpfen von Ardre VIII nachzuweisen. Zwar treten neben den aquil wirkenden Profilansichten von Raubvögelköpfen auch solche auf, die den Betrachter sichtlich an andere Vogelgattungen haben erinnern sollen, aber es wäre doch zu weit hergeholt, sie in einen unmittelbaren Vergleich mit einzubeziehen.

Versuchen wir daher, uns noch von einer anderen Seite her einer verlässlichen Identifizierung des Wieland-Motivs von Ardre VIII anzunähern. Dabei gilt es, das vorliegende Flugbild insgesamt zu bewerten. Die zoologische Identifizierung gelingt auf dem Wege über ein besonders kleinteilig entworfenes Tauchvogel-Symbol aus Uhtua im nordfinnischen, heute sowjetischen Weißmeer-Karelien[167] (Taf. 17, Abb. A/B). Wie man sieht, kommt das Motiv im Flugbild seines Körpers und in der stumpf abgestutzten Formgebung seines Schnabels mit dem Wieland-Motiv von Ardre glatt überein. Wie die naturnahe Darstellung des Gefieders eindeutig beweist, ist ein Alk, genauer

---

163 Diese Schnalbelspalte ist auf den bei Lindqvist wiedergegebenen Photos nicht zu erkennen (Taf. 15.1–2), wohl aber ansatzweise auf der Zeichnung von Olof Sörling (Taf. 16.1, Abb. B). Die Nachzeichnung Viercks findet in diesem Punkt durch die Untersuchungen Sigmund Oehrls (vgl. die folgende Anm.) keine Bestätigung (Taf. 16.2).

164 Die Augen der Nebenköpfe werden durch die Aufnahmen Sigmund Oehrls bestätigt. Das von Vierck und Sörling wiedergegebene Auge des Hauptkopfes (Taf. 16.1, Abb. A/B) läßt sich dagegen nicht mit der gewünschten Eindeutigkeit belegen (Taf. 16.2). Vgl. dazu Oehrl 2012, S. 286.

165 Alföldi 1952, Taf. 13,4.

166 Alföldi 1952, Taf. 13,3.

167 Kivikoski 1964, S. 290, Abb. 243; Bøe 1929, S. 29, Abb. 14.

gesagt, ein Schopfalk gemeint.[168] Dank der sorgfältig modellierten Tauchhaltung des Vogels und durch die gesondert angefertigten Schwimmfuß-Symbole, die am Gefieder hängen, ist unübersehbar, dass diese besondere Ausgestaltung des Vogelmotivs auf die hervorragende Tauchfähigkeit der Alkenvögel Bezug nimmt. Johannes Bøe, der Bergener Archäologe und Lehrer Egil Bakkas, hat einmal die Bronze aus Uhtua zur näheren Verortung des finnischen Symbolguts im Schnittpunkt zwischen sibirischen Vogelsymbolen der Schamanen einerseits und andererseits den permischen Pektoralen im Ganymed-Schema herangezogen. Sein Urteil wiegt umso schwerer, als diesem umsichtigen und nüchternen Sachforscher alle Übertreibung fern lag:

> Es kann kein Zweifel sein, dass hinter den weißmeer-karelischen und sibirischen Vogelfiguren (*hier Taf. 26, Abb. C) religiöse Vorstellungen gleicher Art liegen. Daher knüpft der Fund von Uhtua Perm und Karelien zusammen, den ornamentalen Stil und den Jägernaturalismus, den heidnischen Glauben der karelischen Kreuzzugszeit und den sibirischen Schamanismus unserer Tage.[169]

Man wird zwar seinem Datierungsvorschlag gegenüber zurückhaltend bleiben,[170] weil Schwimmvogelfuß-Anhänger bereits vom 5. Jahrhundert an ein ebenso zählebiges wie weit verbreitetes Symbolgut im finnisch-ugrischen Sprachraum von der Kama bis hinauf nach Lappland waren[171] (Taf. 28). Was aber die Gemeinsamkeiten mit den permischen Pektoralen anbetrifft, so wird die von Bøe vertretene Auffassung durch einen kürzlich veröffentlichen Neufund glänzend bestätigt.[172] Diese Fibel aus Tarasov im Kama-Gebiet zeigt den Himmelsflug des Schamanen ausnahmsweise nicht mit einem Raubvogel, sondern zusammen mit einem Schwimmvogel (Taf. 18, Abb. A). Vor allem aber ist Bøes Vergleich mit den permischen Pektoralen und den schamanistischen

168 Grzimek 1969, S. 234A, S. 228, Nr. 31. Abgesehen vom Flugbild ist für die nähere ornithologische Bestimmung das Teilmotiv eines – hinten dreigeteilten – Schopfes maßgebend. Der Schopfalk (*Aethia cristatella*) weist an gleicher Stelle die namengebenden, weil schopfartig abgesetzten langen Federn auf. Der Vogel ist heute an den Küsten der Tschucktschenhalbinsel und auf den Inseln des Beringmeeres verbreitet. – Eine nützliche Übersicht zu den verschiedenen Funktionstypen des Vogelfußes bietet Claus / Grobben / Kühn 1932, S. 992, Abb. 1080.

169 Bøe 1929, S. 32.

170 Da das Schopfalk-Motiv von Uhtua bisher einzigartig dasteht, bleibt es eine heikle Aufgabe der Forschung, seine nähere Zeitstellung vor dem 12. Jh. zu ermitteln. Immerhin ist Folgendes erwähnenswert: Mit dem mittleren der drei durchbrochen gearbeiteten Anhänger (Taf. 17, Abb. A/B) sind recht ähnliche Anhänger an einer Schmuckkette aus Savo zu vergleichen (Tuukala, Grab 26), welche zu einem größeren Schmuck-Ensemble gehören. Dieses wird an das Ende der Wikingerzeit (Anfang des 11. Jhs.) gewiesen: Lehtosalo-Hilander 1980, S. 250 mit Abb. 4 und S. 253, Abb. 5 (Kreuzzugszeit des 12. Jhs.).

171 Vgl. Anhang 1. Serning 1956, Taf. 41, 14 a u. b = hier Taf. 23, Abb. A/B.

172 Goldina 1984. Der Fund im Grab 402 wurde in einem Gräberfeld mit bislang 420 ergrabenen Gräbern gemacht, die zum Teil dem 3.–6., zum Teil dem 9. Jh. (Newolino-Kultur) angehören. – Eine ornithologische Bestimmung ist schwierig. Der eigentümlichen Kopfform nach zu urteilen, ist am ehesten an eine sibirische Plüschkopfente zu denken. Weist diese doch einen großen, ringförmigen hellen Augenfleck auf: Peterson / Mountfort / Hollom 1974, S. 321; Scott / Klös 1961, S. 61 f.

Vogelfiguren Sibiriens sehr ansprechend im Blick auf das Wieland-Motiv von Ardre. Dazu unten mehr.

Die Alken *(Alcidiae)* sind schwarz-weiße, ans Meer gebundene Tauchvögel mit kurzem Hals, sehr kurzen, schmalen Flügeln.[173] Unter den lebenden Alken ist der Tordalk *(Alca torda)* etwa 40 cm groß. Er sei hier aus dem naheliegenden Grunde mit dem Wieland-Motiv von Ardre verglichen, als er noch heutzutage auf der zwischen Gotland und dem schwedischen Festland gelegenen Insel Stora Karlsö nistet.[174] Die zoologische Begutachtung des Motivs fiel eindeutig aus. Nicht nur die drei Vogelköpfe mit den charakteristisch abgestutzten Schnäbeln, sondern auch die gepfeilten Flügel und der keilförmige Schwanz weisen das Vogelmotiv von Ardre VIII als Vertreterfigur der Alken aus[175] (Taf. 37; Taf. 19, Abb. A). Gotland liegt ganz am östlichen Rande der nordeuropäisch-nordamerikanischen Verbreitung der Tordalken[176] (Taf. 19, Abb. B). Ob allerdings diese Species gemeint ist, sei angesichts ihrer kleinen Größe vorerst dahingestellt. Wie Reinhard Elze spontan bemerkte,[177] scheint *Pinguinus [Alca] impennis*, der Riesenalk, dieser im letzten Jahrhundert ausgerottete ‚Riesenvogel des Nordmeeres' eher infrage zu kommen.[178] Auch davon wird noch die Rede sein.

Aufgrund zoologisch durchgeführter Bestimmung erweist sich der Vergleich des Wieland-Motivs von Ardre VIII mit der Alken-Bronze von Uhtua (und mit den mehrköpfigen Pektoralen aus Juupajoki und Perm) als nachträglich gerechtfertigt. Wir haben mit der Übernahme eines Motivs aus der Bilderwelt des nordeurasischen Schamanismus zu rechnen, und zwar durch finnische Vermittlung. Wie das Wielandlied auf seine Weise die Verwandlung des Schmiedehelden in einen Vogel mitteilt, so auf ihre Weise auch die Mensch/Tier-Vexierbilder und -Mischwesen aus den Pelzjagdgebieten der ‚finnisch-ugrischen' Waldzone. Genauer gesagt ist verschiedentlich die Ornithophanie von drei männlichen Personen, einer Hauptperson und zwei Assistenzpersonen mitgeteilt. Es wäre daher nur folgerichtig, wenn dieser Gedanke dem Entwurf des gotländischen Wieland-Motivs gleichfalls zugrunde lag. Ich komme darauf unten

173 Grzimek 1969; Peterson / Mountfort / Hollom 1974, S. 180, 377, mit Taf. 36.
174 Boesneck / von den Driesch / Stenberger (Red.) 1979, S. 342 f.; Ödmann 1788, S. 205–218.
175 Schattenrisse nach Peterson / Mountfort / Hollom 1974, S. 377.
176 Grzimek 1969, S. 232.
177 Im Rahmen der Diskussion des schon im Vorwort erwähnten Spoletiner Vortrages.
178 Grieve 1885; Storå 1968, S. 149, 154–161 (in der lappischen Eisenzeit Ostfinnmarks viel gefangen). Die mythologischen Erwähnungen der Alkenvögel sind offenbar unergiebig für die Fragestellung: Armstrong 1970, S. 231–234: jüdische und angelsächsische Annahmen des 10. Jhs. über eine *generatio spontanea* von Alken aus Schwemmholz. – Man hatte sie nie brüten gesehen (freundlicher Hinweis von Lázsló Vajda, München). – Man vgl. ferner: Eckert 1964. Diesem Werk, das freilich kein eigentlich naturwissenschaftliches Anliegen vertritt, sondern insofern zum Genre der *cautionary tale* gehört, als es in Romanform die Erinnerung an eine untergegangene Species als Warnung verstanden wissen möchte, entnehme ich noch die folgenden Angaben: Große Schwimmfertigkeit unter Wasser, über Wasser aber mit einem Tagesdurchschnitt von 36 Seemeilen (S. 87), Tauchdauer mehr als elf Minuten (S. 16).

zurück und breche zunächst ab, um zu erörtern, ob die Motivgeschichte des Wieland/Vogelmotivs von Stora Hammars und die seiner nordenglischen Parallelen in Widerspruch zum erzielten Ergebnis steht.

* * *

Sie ist im Gegenteil dazu geeignet, es zu untermauern und weiter auszubauen. Die hier vorweggenommene Schlussfolgerung mag im Rückblick auf den Vergleich zunächst befremden, der oben zwischen dem Wieland-Motiv von Stora Hammars und dem Vexierbild von der germanischen Brakteatenfibel des 7. Jahrhunderts aus Daxlanden gezogen wurde (Taf. 5, Abb. A). Im Übrigen haben Vexierbilder, die auf eine Mensch/Tier-Ornithophanie schließen lassen, die germanischen Tierstile von ihrem Beginn im 4. Jahrhundert an begleitet.[179] Gleichwohl sind die motivgeschichtlichen Zusammenhänge vor dem Hintergrund der formal eindeutigen Herleitung des Wieland-Motivs von Ardre VIII aus dem perm-finnischen Motivschatz nochmals zu überdenken. Könnte doch eine Interferenzerscheinung zwischen ‚finnisch-ugrischen' und germanischen Darstellungsweisen vorliegen. Wie berechtigt dieser Vorbehalt ist, zeigt zum einen der Vergleich zwischen dem Vexierbild aus Stora Hammars und einem Motiv permischer Abkunft, das eine Plakette in Durchbrucharbeit schmückt (Taf. 13, Abb. B). Sie wurde an der Pečora bei Archangelsk in Westsibirien aufgefunden.[180] Im Unterschied zum stilistisch ähnlich behandelten Motiv von Pješkovo im Kama-Gebiet (Taf. 13, Abb. A) ist eine Metamorphose von Mensch zu Tier im fortgeschrittenen, fast abgeschlossenen Zustand gezeigt. Den Armen sind Flügel ‚gewachsen' wie in Hammars, und hier wie dort überragt eine Tierprotome das Menschenhaupt. Auch chronologisch betrachtet erscheint der Vergleich gerechtfertigt. *Terminus ad quem* der permischen Bronzen ist die Datierung der iranischen oder iranisch inspirierten Motive im Ganymed-Schema von Redikor (Taf. 10, Abb. D) und Nagyszentmiklós.[181] Auch der Stein von Stora Hammars wird in die Zeit um 700 datiert.

Die motivgeschichtliche Frage nach dieser, jener oder beiden Ableitungen des Motivs von Stora Hammars mag vorerst auf sich beruhen; denn im Gegensatz zu seiner zunächst ambivalenten Stellung ist die Herkunft der nordenglischen Wieland-Motive wünschenswert eindeutig, und zwar sowohl in ikonographischer als auch in stilistischer Hinsicht zu klären. Diese um die erste Jahrtausendwende in Stein gehauenen

179 Z. B. Hauck 1972, Taf. 3–4 (4. Jh.); Haseloff 1981, Taf. 8 oben (Ortband von Nydam mit paarweise angeordneten Männerfiguren. In deren Rümpfe sind Vogelköpfe einbeschrieben). Man vgl. auch die Tiermenschen Haseloff 1981, S. 121, Abb. 72 sowie S. 111–131. Zur Gruppe der Tiermenschen-Motive im Stil I und Stil II (aus der solche Motive auszugliedern sind, die doppeldeutig als Tierfigur/-kopf bzw. Menschenfigur/ -kopf zu ‚lesen' sind), vgl. Vierck 1967b, S. 138; Vierck 1978, S. 95–98, 99, Abb. 4; Leigh 1984; Bakka 1958, S. 24.
180 Appelgren-Kivalo 1912, S. 13, Abb. 23.
181 László 1970, S. 141.

vier Motive (Taf. 7, Abb. A–D) erinnern nicht zufällig an das 1142 von fatimidischen Künstlern gemalte Himmelfahrtsmotiv an der Decke der Cappella Palatina von Palermo (Taf. 11.1–3, Abb. A/A1–4). Es ist dies ein Symbol, das im Sizilien Rogers II. ebenso typisch war wie für das fatimidische Ägypten oder den Irak zur Zeit der ʿAbbasiden.[182] L'Orange hat es mit dem muslimischen Motiv eines Seidenstoffes aus dem 11. oder 12. Jahrhundert verglichen. Es zeigt einen Herrscher, der sich vom Psychopomp eines doppelköpfigen Adlers in die Lüfte tragen lässt, indem er sich an einem Seil festhält, das um den Hals des Seelenvogels gelegt ist.[183] Zwei weitere Varianten des gleichen Motivs liegen in Gestalt bedruckter Baumwollstoffe aus dem Quedlinburger Schloss[184], vor allem aber aus dem ʿabbasidischen Irak des 9. Jahrhunderts vor[185] (Taf. 11.1–3, Abb. B/B1–4). Im letzten Falle scheinen der Vogel- und der Menschenkopf so

182 Man vgl. Anm. 143 und 146.

183 L'Orange 1953, S. 71, Abb. 46.

184 Albaum / Brentjes 1972. *Siehe die folgende Anm.

185 *An dieser Stelle sieht sich der Herausgeber zu einer Korrekturnote veranlasst. Zunächst führt der Verweis in Viercks Anm. 185 auf „Grube 1968", wie in der Anm. zuvor ohne Seitenangabe, ins Leere, denn im Werk von Grube findet sich davon keine Spur. Die Umzeichnung Hayo Viercks weist auf ein in den Farben Schwarz, Rot und Gold bedrucktes Stofffragment aus Baumwolle (10x9,5 cm), das sich ehedem in der Sammlung des Kunstgewerbe-Museums in Berlin (K. G. M. 78.449) befand und heute als Kriegsverlust zu beklagen ist. Es stammt ursprünglich aus einem Grab in der Kapelle des Quedlinburger Schlosses (von Kabaraçek 1917, S. 11; Herzfeld 1920, S 132; Picard-Schmitter 1951, S. 306). Abbildungen bei Lessing 1880, S. 120, Forrer 1898, S. 22, Fig. 3, von Karabaçek 1917, Taf. nach S. 14, Fig. 2, Herzfeld 1920, S. 133, Abb. 28, Picard-Schmitter 1951, S. 307, Fig. 1, Alföldi 1952, Taf. XI, Abb. 1 und Schmidt 1958, S. 115, Abb. 80 (hier Taf. 11.1, Abb. B) geben eine Photographie des Kunstgewerbe-Museums wider. Bei der Abbildung in Albaum / Brentjes 1972, S. 229, Abb. 176 (hier Taf. 11.1, Abb. C) handelt es sich offenkundig entgegen dem Bildnachweis mit der Angabe „Quedlinburg. 10. Jahrhundert. Foto: ehem. Kunstgewerbe-Museum Berlin" (S. 271) um eine Nachzeichnung auf der Grundlage der Photographie. Jedenfalls gibt es hier im Vergleich zu den Abbildungen bei den zuerst genannten Autoren deutliche Abweichungen. Diese Abweichungen haben Hayo Vierck wohl zu der irrigen Ansicht geführt, es handle sich hierbei um zwei verschiedene Stücke („zwei weitere Varianten"), um bedruckte Baumwollstoffe (1.) „aus dem Quedlinburger Schloss" sowie (2.) „aus dem ʿabbasidischen Irak". Beide Varianten werden in Umzeichnungen als Abb. 11B1–4 (=Lessing u. a.; hier Taf. 11.2–3, Abb. B1–4) und Abb. 11C1–4 (=Albaum / Brentjes) wiedergegeben. Zur Provenienz und Datierung des Berliner Fragments finden sich in der konsultierten Literatur unterschiedliche Angaben: Julius Lessing erwägt sassanidische Provenienz und datiert das Stück ins 6.–7. Jh. (Lessing 1880, S. 120); Joseph Ritter von Kabaraçek rechnet mit irakischer Herkunft aus der Frühzeit des Islam (von Kabaraçek 1917, S. 14); nach Ernst Herzfeld stammt das Fragment aus Baghdad und er datiert es ins 11.–12. Jh. (Herzfeld 1920, S. 133), eine Datierung, der sich Marie-Thérèse Picard-Schmitter mit der Einschränkung „peut-être un peu tardive" anschließt (Picard-Schmitter 1951, S. 308); Heinrich Schmidt schließlich ist Hayo Viercks Hinweis auf den „ʿabbasidischen Irak des 9. Jahrhunderts" zu verdanken (Schmidt 1958, S. 115). Auf ein weiteres textiles Beispiel auf einem Mischgewebe aus Wolle und Baumwolle aus dem Museum für arabische Kunst in Kairo (A. M. 13.189) weist Andreas Alföldi 1952, S. 46 hin. Das Stück ist abgebildet bei Carl Johan Lamm 1937, Pl. 5A. Lamm bezeichnet es als „a close parallel" zum Quedlinburger Fragment (Lamm 1937, S. 35). Die dürftige Qualität der photographischen Wiedergabe erlaubt es nicht, sich ein eigenständiges Urteil zu bilden.

ineinander verschränkt, dass man sich an ein Mischwesen erinnert fühlt. Lässt sich zwischen den nordenglischen Varianten und den arabischen Spielformen des Ganymed-Schemas in der Nachfolge iranischer Varianten eine Brücke schlagen?

Im Zeichen des wikingischen Transitverkehrs zwischen Ostsee und Pontus vom 9. bis zum 11. Jahrhundert, der vor allem über den etwa 1500 km langen und in der ‚Nestorchronik' mehrfach erwähnten *put'iz varjag v greki*, dem ‚Weg von den Warägern zu den Griechen' verlief, haben bekanntlich ʿabbasidische und spätere arabische Münzgepräge den Norden in großer Zahl erreicht.[186] Seit Arnes bahnbrechender Arbeit[187] zeichnet sich auch der Einstrom anderer orientalischer Metallsachen zusehends deutlicher ab. So hat etwa Jansson darauf hingewiesen, dass ʿabbasidisches Trachtzubehör bis hinauf nach Island gelangen konnte.[188] Die historisch-archäologischen Voraussetzungen für die Annahme einer Einwirkung orientalischer Vorlagen auf die Wieland-Motive im Einzugsbereich des wikingisch-nordenglischen Königreiches von York sind also günstige. Es ist nun die Frage, welche Varianten die Verbindung bieten.

Diejenigen Motive, die – mangels motivischer Zwischenglieder in der Großkunst aus Stein – in die Lücke treten, befinden sich an massiv gegossenen, zumeist durchbrochen gearbeiteten Schwertortbändern des 10. Jahrhunderts[189] (Taf. 20, Abb. C). Die in dieser Durchbruch-Manier mit Flügelwesen verzierten Ortbänder gehören zu einer weit umfangreicheren Gruppe, die sich in ihrer Verbreitung auf das östliche Ostseebecken konzentriert, jedoch mit Einzelfunden sowohl nordwärts bis nach

186 Noonan 1980; weitere Literatur bei Vierck 1983, S. 40, Anm. 100.
187 Arne 1914. Einschränkende Beobachtungen zur Bedeutung des Handels macht in der neuesten Zusammenfassung des Forschungsstandes zu den nordosteuropäischen Kopfstationen des Handels Jansson 1987. Man vgl. auch unten mit Anm. 293. Die Quellen finden sich zusammengestellt und kommentiert bei Ebel (Hg.) 1978.
188 Jansson 1975–1977. – Unter den englischen Münzfunden ist die Anzahl der Dirhems auf 31 Exemplare beschränkt, nämlich unter den ca. 7000 Münzen des Cuerdale-Schatzes von etwa 905: Thompson 1956, S. 42. Bemerkenswert ist allerdings, dass es eine Münzprägung (Golddinar) des Offa von Mercia (757–796) gibt, welche eine Kopie nach einer Prägung des Kalifen al-Mansur (157 H. = 774 n. Chr.) darstellt: Brooke 1950, S. 25; Blunt 1961 (freundliche Hinweise von Peter Ilisch, Münster). – Im Übrigen muss nicht angenommen werden, die Motivwanderung habe Nordengland nur schrittweise vom Herrschaftsbereich der Rus' aus, also durch skandinavische Vermittlung, erreichen können. Im Zeichen des wikingischen Fernverkehrs hätte es auch andere Möglichkeiten gegeben. Sie werden schlaglichtartig durch eine Angabe der Nestorchronik zum Jahre 862 beleuchtet: Nach Meinung des unbekannten Chronisten befanden sich auch Angeln unter den eingewanderten Warägern, mithin Anglo-Dänen Nordenglands. Sie werden in eine Reihe mit den Normannen-Norwegern, Schweden und Göta-Gotländern gestellt (Povest' vremennych let, Sp. 19 f.). Eine deutsche Übersetzung der Chronik bietet Trautmann (Hg./Übers.) 1931. Zu warägischen Verbindungen nach England s. auch Pritsak 1981, S. 383, 386, 394.
189 Paulsen 1953, S. 80–82; Strömberg 1951. Man beachte auch die Beobachtungen zu möglichen Anknüpfungspunkten des hier infrage stehenden Jellinge(-Mammen)-Stils an die iranisch-arabische Ornamentik bei Holmqvist 1977, S. 219, 221.

Island als auch ostwärts bis nach Südrussland ausstreut.[190] Stilistisch sind sie überwiegend dem sogenannten Jellinge-Stil zuzuweisen, der besser als Jellinge/Mammen-Stil bezeichnet wird.[191] Falls also der Vergleich zwischen einigen dieser Schwertortbänder und den nordenglischen Steinskulpturen zutreffen sollte, so wäre mit diesen Kleinbronzen, betrachtet man sie nur vor dem Hintergrund des weit gespannten Wirtschafts- und Verkehrsraumes auf dem Höhepunkt der wikingischen Machtentfaltung, ein wünschenswert weit verbreitetes Medium für die Vermittlung des Wandermotivs im Ganymed-Schema an den Norden gefunden. Unter den zahlreichen Varianten der durchbrochen gearbeiteten Ortbänder mit zipfelig ausgezogenem Oberteil und einem profilierten Knopf am Ende, haben Peter Paulsen und Märta Strömberg vor allem auch die sogenannten ‚Ortbänder mit germanischem Vogelmotiv' formenkundlich eingeordnet und motivisch abgeleitet.[192] Das betreffende Motiv – aus Schlingen, Flügeln und Köpfen zusammengesetzt – wird von beiden für dies gehalten: Ein Vogel in Aufsicht öffnet in eigentümlich stilisierter Form seine weit ausgebreiteten Flügel. Sieht man jedoch näher zu, so stellen einige dieser ‚Vögel' in Wirklichkeit Vexierbilder dar. Nur treten ihre anthropomorphen Teilformen stärker zurück als in den bisher besprochenen Fällen.

Während man dem Motiv eines Ortbandes aus Öland, der Nachbarinsel Gotlands,[193] nicht ohne weiteres ansehen kann, was gemeint ist (Taf. 20, Abb. C), ist im Falle des Ortbandes aus Haithabu klar zu erkennen, dass hier menschliche Arme und ein menschliches Gesicht mit Nase, Schnauzbart und Kinn in das Zierfeld eingepasst wurden (Taf. 20, Abb. C1–2). Ein drittes Belegstück, das ebenfalls von einem öländischen Ortband vorliegt,[194] zeigt einen voll ausgebildeten Raubvogel, an den menschliche Arme lediglich angestückt sind (Taf. 20, Abb. B). Dass in allen drei Fällen tatsächlich Arme gemeint sind, erkennt man nicht allein daran, dass sie an die Halspartie ansetzen. Eine aus der Themse bei London gefischte Beinschnitzerei im Mammenstil bietet auch eine entfernte Spielform unseres Motivs. In diesem Falle überwiegen die anthropomorphen gegenüber den zoomorphen Einzelheiten[195] (Taf. 20, Abb. E). Die Darstellung eines ‚akrobatisch' aufgegliederten Mannes ist leicht zu erkennen. Dagegen beschränkt sich die Angabe seiner Vogelnatur auf eine summarische Fiederung des Unterkörpers (Vogelschwanz) und der Oberarme (Vogelflügel). Zum leider

190 Paulsen 1953, S. 180–195; Fundkarten 1–16. Aus dem Einzugsbereich des Königreiches von York liegt zwar bisher noch kein Ortband mit Vogelmotiv vor, ein Umstand, der jedoch aus zwei Gründen vernachlässigt werden darf. Die andere Variante mit dem Drachenmotiv ist belegt: Wilson 1984, S. 143, Abb. 172; Wilson / Klindt-Jensen 1966, S. 101, Abb. 45. Es gibt Falkenmotive, wie sie die Ortbänder zeigen, auf Münzprägungen: Dolley 1978, S. 28, Abb. 15. *Weitere Beispiele führt auf Michaela Helmbrecht 2012, S. 174 f., Fig. 5–6. Siehe auch Oehrl 2012, S. 299.

191 Wilson / Klindt-Jensen 1966, S. 95–133; Vierck 1984, S. 413–417.

192 Wie Anm. 189.

193 Paulsen 1953, S. 19, Abb. 6.

194 Paulsen 1953, Abb. 5.

195 Smith (Hg.) 1923, S. 113, Abb. 139; Wilson 1984, S. 208, Abb. 273 und Wilson 1986, S. 208, Abb. 273.

fehlenden, weil abgebrochenen Kopf vergleiche man das Vexierbild von Daxlanden, das eine gewisse Vorstellung vermitteln könnte (Taf. 5, Abb. A).

Ob uns Wieland-Motive vorliegen, ist hier nicht weiter zu untersuchen. Diese Frage wäre ohne einen individualisierenden Kontext, der bislang fehlt, wohl auch schwerlich zu beantworten.[196] Als König Nidung den Befehl erteilt, auf Velent zu schießen, zielt dessen Bruder Egil auf diese Blase und es fallen Blutstropfen zur Erde (*Þiðreks saga* c. 135).[197] Entscheidender ist Folgendes. Der Motivvergleich in der Serie erlaubt es, innerhalb desselben Zeithorizonts um 1000 n. Chr. die arabische Version des Ganymed-Schemas mit der wikingisch-nordenglischen zu verknüpfen, und zwar so: Die ikonographische und stilistische Vereinbarkeit der Ortband-Motive, die jeweils auf zwei geschlossenen Flechtkreisen aufbauen, mit den Wieland-Motiven aus Nordengland, ist derart anschaulich gegeben, dass sie wohl nicht mehr im Einzelnen begründet zu werden braucht. Man vergleiche insbesondere das Motiv von Sherburn in Yorkshire (Taf. 20, Abb. A) mit dem letztgenannten öländischen Motiv (Taf. 20, Abb. B). Damit ist aber auch ein mittelbarer Anschluss an die orientalische Entwicklung des Ganymed-Schemas gewonnen. Die Verbreitung der Schwertortbänder des 10. Jahrhunderts bestreicht nicht zufällig den gesamten Verlauf der osteuropäischen Transitrouten, die den Norden mit Byzanz und dem Kalifat von Baghdad verbunden haben. Vielmehr haben Paulsen und Strömberg den folgenden Umstand zu Recht herausgestrichen: Die Flechtbandornamentik der Tier- und Menschendarstellungen von den Ortbändern lässt sich ihrem Duktus nach an die Schlingpflanzenornamentik vom sogenannten Säbel Karls des Großen im Kaiserschatz anschließen[198] (Taf. 21, Abb. A1–2). Auch in diesen trefflichen Vergleich mit den Zierteilen der Aachener Prunkwaffe[199] fügen sich die Wieland-Motive glatt ein. Man erkennt es nicht allein am unregelmäßig fließenden Gesamteindruck der in sich geschlossenen Flechtbänder, die miteinander verflochten und verkettet sind. Auch die für den Zusammenhalt der Geflechte wichtigen schlaufenförmigen und linsenförmigen Elemente, denen lilienartige Palmetten aufsitzen (Taf. 21, Abb. A2), haben sichtlich als Vorlagen für den

---

196 Dieser, zu Viercks Zeiten fehlende, individualisierende Kontext wird jetzt hergestellt durch den Fund eines vergoldeten Bronzebeschlags aus dem schonischen Zentralort Uppåkra aus dem Jahr 2011. Es zeigt eine menschliche Figur in Aufsicht, die in eine Vogelfigur eingeschrieben ist (Taf. 39). Den entscheidenden Hinweis, der eine Zuordnung zur Wielandfabel erlaubt, liefert eine Reihe von vier Tropfen auf dem linken Flügel (Taf. 39, Abb. B1). Diese wurden von Michaela Helmrecht zu Recht mit jener Stelle in der *Þiðreks saga* in Zusammenhang gebracht, die von Velents List mit der blutgefüllten Blase berichtet (Helmbrecht 2012; Helmbrecht 2013).

197 *ok fellr nv bloð a iorð* (Bertelsen [Hg.] 1905–1911, 1, S. 131).

198 Strömberg 1951, S. 232; Paulsen 1953; Kirpičnikov 1972. Eine wichtige Präzisierung mit weiteren Flechtmotiv-Vergleichen nimmt vor Paulsen 1956, S. 132, Abb. 5.

199 Ein Vergleich, in den möglicherweise noch solche Ortbänder einzubeziehen wären, die statt Tiermotiven menschliche Figuren aufweisen: Arne 1914, S. 60, Abb. 44.; Herrmann et al. 1982, Abb. S. 316. Aber leider fehlt bisher eine Vorlage, die qualitätvoll genug wäre, um diese Figuren als Flieger zu erweisen.

Rumpf- und Schwanzbereich der Vogelmotive im Mammen/Jellinge-Stil gedient (Taf. 21, Abb. C). Darüber hinaus ist auf die Halbpalmetten hinzuweisen, die vom Geflecht abzweigen und es beleben (Taf. 21, Abb. A1). Eine ähnliche Bildung ringelt sich um die Kreuzungsstellen an den Ellbogen Wielands in seiner anthropomorphen und um die verlängerten Halskonturen seiner ornithophanen Erscheinungsformen (Taf. 9.2, Abb. D; Taf. 21, Abb. B).

Man hat den ‚Säbel Karls des Großen' als Werk einer ungarischen Waffenschmiede in Anspruch genommen.[200] Aber mit welchem Recht? Seine Gesamterscheinung mit den halbovalen Aufhängungen findet zwar ihre nächsten Entsprechungen an Säbeln aus ungarischen Reitergräbern, nicht aber der in Gold getriebene Pflanzendekor. Da man weiß, dass die altungarische Pflanzenornamentik an Säbelblechen und anderen Zierstücken ihrerseits auf der postsāsānidisch-islamischen Pflanzenornamentik Mittelasiens und des Iran fußt,[201] erhebt sich die folgende Frage: Könnten nicht die – dank des altungarischen Beigabenbrauches zahlreich nachgewiesenen – Parallelen aus Ungarn ein Trugbild vorspiegeln, das die wahre Herkunft der Aachener Prunkwaffe verschleiert? Bemerkenswerterweise liegen die vergleichsnächsten Entsprechungen zu ihrem Pflanzendekor von einer inschriftlich auf die Jahre 967 bis 977 datierten Goldkanne vor, die in Iran oder im Irak getrieben wurde.[202] Da neuerdings auch im ʿabbasidischen Nishapur ein Säbel des 9. Jahrhunderts mit gegossener Pflanzenornamentik auf Besätzen entdeckt wurde, die als typologische Vorläufer des Aachener Schwertes und seiner Aufhängung zu gelten haben[203] (Taf. 22, Abb. B), gehe ich davon

200 Die altungarische Zuweisung hat ihre ehrwürdige Tradition; zuletzt referiert bei Budinsky-Krička / Fettich 1973, S. 133–143. Freilich wurde bei den ethnographischen, ja sogar personengeschichtlichen Zuweisungen (Fettich) weniger auf waffenkundliche, stilkritische und motivgeschichtliche Randbedingungen geachtet. Sie lassen auf einen erheblich weiteren Einzugsbereich an Vergleichsmaterial schließen, als dies die Zuweisung der Waffe an ungarische Schmiede vermuten ließe; so bereits grundsätzlich richtig gesehen, wenn auch seinerseits wieder zu eng auf die Kiever Rus' hin orientiert: Paulsen 1956, S. 132 (Eigenarten, Formen und Motive, die, weil in Verbindung mit dem Norden, mehr nach Kiev als nach Ungarn weisen; Anfertigung für einen Großfürsten oder König in einer Kiever Werkstatt zwischen 950 und 1050); zum Ganzen neuerdings Kovács 1980/81.
201 Strzygowski 1917, S. 101–105.
202 Grube 1968, S. 20, Abb. 10. Die Kufi-Inschrift entlang dem Rande nennt den Bugiden-Emir Bahtiyar ibn Muizzaddaula, der während dieser Jahre im Irak herrschte.
203 Allan 1982, S. 56–58. Allan verwechselt Ursache und Wirkung, wenn er für das Schwert angebliche Vorläufer aus dem awarischen Ungarn benennt. Die verglichenen awarischen Exemplare sind vielmehr auf die gleiche iranische Quelle zurückzuführen wie das vorliegende Exemplar. Im Übrigen liegen dem Aachener Säbel ähnliche Prunkwaffen aus einem Einzugsbereich vor, der nicht mehr auf altungarische Gebiete beschränkt war; so aus dem Kaukasus: Vinogradov 1983; Paulsen 1956; Arendt 1935. Ferner wäre es erforderlich, in den Vergleich die kirgisischen Spielformen zur vorliegenden Toreutik an Gefäßen und Schwertern mit einzubeziehen: Kiselev 1951, Taf. 55–56, S. 621, Taf. 8,5; Vieten / Vieten (Red.) 1967, S. 100, Nr. 305, Taf. 60 (Fürstengrabfund von Kopenij); Evtjuchova 1948, S. 44, Abb. 71–72. – Ein solcher Vergleich würde zweifellos Alföldis Urteil bestätigen (1949, S. 19), dass es das Ineinandergreifen der postsāsānidischen Gebrauchskunst und der frühislamischen Handelsexpansion war, welche für die Kunstübung der ganzen Steppenwelt folgenreich wurde.

aus, dass uns eine arabische Waffe vorliegt.[204] Sowohl der Verbreitung von Säbeln des Typs Nishapur im iranisch-türkischen Berührungsraum nach zu urteilen, als auch nach der Darstellung eben dieses Säbeltyps am Gürtel eines türkischen Prätorianers im Palast von Nishapur[205] (Taf. 22, Abb. A1–3), war der Typus des massiv gegossenen Ortbandes ein Vorläufer der spätwikingischen Ortbänder. Die Verbreitungen beider Typen überlappen einander im südrussischen Bereich.

* * *

Mit diesem formenkundlich-ornamentgeschichtlichen Exkurs ist zugleich eine Brücke geschlagen, über welche arabische Spielformen des Ganymed-Schemas auf die spätwikingischen Wieland-Motive auf nordenglischen Steinen, vor allem aber auf deren Vergleichsstücke an Schwertortbändern hätten einwirken können. Märta Strömberg hält es aufgrund ihrer eingehenden ornamentgeschichtlichen Vergleiche für wahrscheinlich, dass letztere einen Stil vertreten, der „[…] von Nordmännern in den Kolonien längs dem Dnjepr angenommen und von dort mit nach Norden in die Ostseeländer gebracht worden ist".[206] Leider ist bislang aus dem polyethnischen Berührungsraum Südrussland, in dem die Nordleute mit Slaven sowie mit finnisch-ugrisch, türkisch und arabisch sprechenden Partnern zusammentrafen, kein Bilddenkmal namhaft zu machen, das die Synthese zwischen arabischen und germanischen Versionen des Ganymed-Schemas verkörpern würde. Dennoch ist es nicht nur aufgrund der motivgeschichtlichen Voraussetzungen (man vgl. auch Taf. 11.1–3, Abb. A/A1–4/B/B1–4), sondern auch aus religionsgeschichtlicher Sicht die einfachere Annahme, dass diese Synthese im osteuropäischen Bereich vollzogen wurde.

Vom 6. bis zum späten 8. Jahrhundert werden sich die Möglichkeiten, mit dem nordeurasischen Schamanismus vertraut zu werden, im Wesentlichen auf die schmale

---

204 Damit sei nicht unbedingt behauptet, dass Schwerter wie die Aachener Prunkwaffe in einer iranisch-islamischen Werkstatt im Khalifat selbst hergestellt wurden. Dank des Neufundes einer entsprechenden Riemenzungen-Gussform fällt nämlich ein bezeichnendes Licht auf die von Jansson 1975–1977, S. 402, Abb. 8, zusammengestellte Verbreitungskarte der iranisch-islamischen Riemenzungen: Hupalo / Ivakin / Sahajdak 1979, S. 48, Abb. 7, S. 51, Abb. 10 (freundlicher Hinweis von Eduard Mühlen, Münster, jetzt Mainz). Da diese in Kiev entdeckte Gussform eine arabische Inschrift aufweist (S. 49, Abb. 8), ist am ehesten damit zu rechnen, dass sie einem arabischen Schmied gehört hatte, der für warägische Abnehmer arbeitete. Man vgl. dazu etwa die arabische ‚Entwicklungshilfe' für die angrenzenden Wolga-Bulgaren: Zeki Validi Togan (Hg./Übers.) 1939, S. 80 f. (§ 78–79). Die Annahme arabischer Feinschmiede in Kiev würde auch erklären, warum die palmettverzierte warägische Gruppe von Ortbändern bei Paulsen 1953, S. 59–67, den Ortbändern wie hier Taf. 22, Abb. A2 am nächsten steht. Ob aber auch eine Schmiedearbeit ersten Ranges – wie sie die Aachener Waffe darstellt – im Sinne Paulsens (1956) – in Kiev hergestellt wurde?

205 Jansson 1975–1977, S. 395, Abb. 4; Otto-Dorn 1961–1962, S. 15–18 mit Abb. 8. Wie Jansson 1975–1977, S. 391 zu Recht hervorhebt, kann das Trachtzubehör (und die Ausrüstung) der Reiterfigur ebenso gut auf iranische wie auf türkische Vorbilder zurückgeführt werden.

206 Strömberg 1951, S. 232.

Kontaktzone zwischen nordgermanischen Siedlungsgebieten oder Stützpunkten einerseits und finnischen wie lappischen andererseits beschränkt haben. Dagegen müssen sich den Nordleuten vom 9. bis 11. Jahrhundert vielfache Chancen eröffnet haben, sich mit den Vorstellungen und Praktiken ‚reiternomadischer', slavischer (?) und ‚finnisch-ugrischer' Schamanen bekannt zu machen. Man bedenke, dass die Verwendung des im wikingischen Norden weit verbreiteten *seiðhjallr*, ‚Zaubergerüst', eines der untrüglichen Anzeichen für das Eindringen schamanoider Praktiken in die germanische Religion darstellt.[207] Das Gerüst, seine Form und Funktion bei der Jenseitsschau (hier im Rahmen eines in allen Einzelheiten geschilderten Begräbnisrituals) wurde durch den arabischen Augenzeugen und Gewährsmann Ibn Faḍlān anlässlich seines Zusammentreffens von 922 mit wikingischen Händlern an der Wolga beschrieben.[208] Unter den Schriftzeugnissen scheint es mir diese Nachricht zu sein, die meine These am nachhaltigsten unterstützt, dass es der nordeuropäisch-nordeurasische Berührungsraum zwischen dem Schwarzen Meer und dem Kaspi-See einerseits und dem Ladoga-See andererseits war, wo die gegebene Chance auch dazu genutzt wurde, dass es unter dem Einfluss des ‚finnisch-ugrischen' Schamanismus zur Synthese zwischen den iranischen und arabischen Varianten des Ganymed-Schemas und den im germanischen Tierstil geschulten Darstellungsweisen der Wieland-Motive kam.

Oben hatte in der Schwebe zu bleiben, ob das tier-menschliche Flügelwesen der Wieland-Szene von Stora Hammars (Taf. 4, Abb. 4) auf Gotland eher von germanischen oder von ‚finnisch-ugrischen' Vexierbildern herzuleiten sei. Jetzt ist zunächst daran zu erinnern, dass zwischen dieser Szene aus der Zeit um 700 (Taf. 5, Abb. B) und ihren nordenglischen Seitenstücken der Zeit um 1000 (Taf. 7, Abb. A–D) eine zweifellos kontinuierlich tradierte Motivgeschichte lag.[209] Weil dies der Fall war, wird man

207 Kiil 1960; Ohlmarks 1939, S. 321–346; allerdings nicht – wie bei Ohlmarks wiederholt betont wird – aus arktischer Richtung, den lappischen Schamanismus eingeschlossen.

208 Zeki Validi Togan (Hg./Übers.) 1939, S. 93 f. (§ 90); Kiil 1960, S. 86; Strömbäck 1975, S. 110 f. Mögliche Darstellungen erörtern Kiil, vor allem aber Weber 1972; Drescher / Hauck 1982, S. 290–292 mit Abb. 52.

209 Dies eine Kontinuität, die weniger im Werkstoff Stein als – so muss man annehmen – durch die Weitergabe von Darstellungstraditionen über Schnitzwerke aus Holz verwirklicht wurde. Allgemein zu Holzschnitzereien als den hauptsächlichen, obschon uns heute weitgehend verlorenen Bildträgern äußert sich (mit weiterführender Literatur) Capelle 1980; trefflich S. 420: „Aber auch bei Ritzungen und Schnitzereien in Relief lässt sich nicht absehen, welch unermesslicher Schatz an Bildquellen für die Forschung verloren ist. Gerade hier wird mit Darstellungstraditionen zu rechnen sein, die auf Holz ihren Niederschlag gefunden haben, in den metallenen Bildzeugnissen aber nicht belegt sind." Es gibt eine Mehrzahl mittelbarer Anzeigen, die Capelles Urteil bestätigen. Man vgl. zum Holz als vorbildlichem Medium für die Kleinkunst in Metall: Hayo Vierck in Vierck / Capelle 1975, S. 119–123; dort auch mit S. 122, Anm. 41 Literaturnachweise von Schriftzeugnissen zu Schnitzarbeiten an der Bauplastik. Vierck 1976, S. 173–175. Hinsichtlich der zwei hier behandelten Denkmäler-Gattungen (Bildsteine und Steinkreuze) ist weiter zu beachten: Allgemeiner Forschungsmeinung nach ist das Flachrelief dieser Monumente vom Flachrelief an Holzbildwerken herzuleiten. So werden die gotländischen Bildsteine (wegen ihrer eigentümlich pilzförmigen Umrissgestalt; z. B. hier Taf. 4) formal wie ikonologisch

auch in der Annahme nicht fehlgehen, schon der Steinmetz von Stora Hammars habe, als er seine Spielform eines Vogelmenschen entwarf, auf östliche Vorlagen zurückgegriffen. Hinzu kommt, dass wir die in der Forschung vorherrschende Auffassung nur bestätigen konnten, am Bildstein von Ardre VIII (Taf. 15.1–2) sei eine Ornithophanie Wielands dargestellt, – und der Entwurf zumindest dieses Vogelmenschen war finnisch inspiriert. Auch von dieser Seite her werden wir also darauf gestoßen, den Syntheseraum, aus dem wiederholt Anregung zur Darstellung der Wieland-Überlieferung an die Ostsee und an die Nordsee gelangt sind, in der nordosteuropäischen Waldzone zu suchen.

überzeugend auf die geschnitzten Fassungen von Türen mit hufeisenförmig konturiertem Tympanon zurückgeführt: Arrhenius 1970, mit Taf. 19 und 31. Auch lassen sich wohl die formalen Übereinstimmungen zwischen fränkischen Grabsteinen des Mosellandes und frühen gotländischen Bildsteinen (angesichts der großen räumlichen Lücke, die an Belegstücken aus Stein klafft) am besten so erklären, dass die *missing links* aus Holzplanken geschnitzt waren. An eine direkte Einflussnahme denkt jedoch Böhner 1968, S. 187–192. Wilson 1984, S. 54, nimmt unter Verweis auf das – zu 633 durch Beda bezeugte – monumentale Holzkreuz vom ‚Himmelsfeld' an, es habe zu den steinernen Hochkreuzen Englands einen parallelen (oder vorbildlichen?) Traditionsstrang in Gestalt von Schnitzwerken aus Holz gegeben. Über die Vorbildwirkung hölzerner Kreuze und ihres Dekors auf irische Steinkreuze hinaus denkt an Anleihen bei Metallarbeiten, Elfenbein- und Beinschnitzereien Harbison 1977.– Aus alledem ergibt sich die Folgefrage, ob mit einer Kontinuität der Wieland-Motive aus heidnisch-angelsächsischer Zeit bis in die Zeit um 1000 in England selbst zu rechnen ist oder ob die späten Motive in Stein den frischen Einstrom skandinavischer Darstellungstraditionen in das anglodänische Königreich von York bezeugen. Die letzte Lösung erscheint mir angesichts der motivgeschichtlichen und stilistischen Sachlage als die weitaus wahrscheinlichere.

7 Schamanoide Züge im Germanischen und die Beantwortung ihrer Herkunftsfrage in Kenntnis der ‚finnisch-ugrischen' Schwimmvogel-Symbolik

Bis hierher hat es lediglich gelingen wollen, die losen Enden eines Knäuels freizulegen, nicht aber die religionsgeschichtlichen Fragen selbst zu entwirren, die den neuen Bildbefunden ihre Bedeutung verleihen. Vor allem wurde noch nicht ausreichende Klarheit in der entscheidenden Frage erlangt, ob im Nord-Ostseebereich vorwiegend nur formale Anregungen aus der nordeurasischen, vorzugsweise der ‚finnisch-ugrischen' Kleinkunst verarbeitet wurden, oder ob die Bilddenkmäler zu Wieland dem Schmied auch gültige Anhaltspunkte zum Ursprung und zur Ausbreitungsrichtung von schamanoiden Zügen in der altisländischen Überlieferung liefern könnten. Man betritt damit ein weites Forschungsfeld und zugleich eine Allmende, die sich der Archäologe einträchtig mit Philologen, Ethnologen und Religionshistorikern zu teilen hat. Von ihren vier Marksteinen – den mittelalterlichen Sach- und Bildzeugnissen, den von Finno-Ugristen und Germanisten, Nordisten und Anglisten betreuten Schriftzeugnissen und oralen Überlieferungen, schließlich den ethnologischen Feldforschungen zum nordeurasischen Schamanismus und seinen Restbeständen im finnisch-ugrischen Sprachraum – steht uns nur der erste Stein als ein fester Bezugspunkt zu Gebote. Zum derzeit noch sehr frühen Forschungsstand ist es daher einerseits angezeigt, sich nicht allzu weit von diesem Fixpunkt zu entfernen. Andererseits kommt es darauf an, den Finger auf mögliche Gemeinsamkeiten zwischen den verschiedenen Überlieferungssträngen zu legen, aber auch Unterschiede in ihrer Bewertung nicht zu verwischen. In der Tat fördern ja die dank motivgeschichtlicher, aber auch formenkundlich-stilkritischer Vergleiche erzielten Ergebnisse den Eindruck, bisher hätte es die Quellenlage auf Seiten der Schriftzeugnisse verhindert, dass gewisse Beziehungen des Wieland-Stoffes, die gen Osten weisen, so ernst nicht genommen wurden, wie sie es verdienen. Dieser Stoff sei daher im folgenden Abschnitt sowie in den Anhängen zum Anlass genommen, um die Herkunftsfrage nach den schamanoiden Zügen der Odinsreligion mit größerer Bestimmtheit aufzurollen. Mit Rücksicht auf den ‚finnisch-ugrischen', anlässlich der Tauchvogel-Ornithophanie Wielands angeschnittenen Motivschatz einer ausgeprägten Schwimmvogel-Symbolik, wird deren religionsgeschichtliche Bewertung ganz im Mittelpunkt stehen.

Ich fahre auf philologischen Ratschlag hin damit fort, alle Vergleiche auf das Wielandlied der Edda zu beziehen und füge sechs weitere Prämissen hinzu:

Zum einen hat sich eine Auffassung Karl Haucks als zutreffend erwiesen. Die im fünften Kapitel gezogenen Vergleiche der nordenglischen Bildzeugnisse zu Wieland mit der Wieland-Szene von Stora Hammars über Raum- und Zeitgrenzen hinweg haben einen Befund nur bestätigt, den Hauck einmal in anderen Zusammenhängen wie folgt erhoben hat:

https://doi.org/10.1515/9783110751420-008

> Aber diese riesige zeitliche Distanz spielt, sobald die unverwechselbare Signifikanz im Motiv gegeben ist, keine Rolle. Man kann das an einem ähnlich singulären Motiv sehen, das die Wielandsage kennzeichnet. Ich meine die Kombination von Schmiedewerkstatt und enthaupteten Kinderleichen. Obwohl dieses Gerüstfaktum aus Wielands Rache literarisch erst im 13. Jahrhundert erreichbar wird und obwohl es um 700 in Northumbrien auf dem Kästchen (hier Taf. 2.1–2) ganz anders als im 8. Jahrhundert dargestellt wird (hier Taf. 15.1–2), haben diese ungleichen Darstellungen völlig zu recht die Gewissheit nicht verunsichert, dass wir hier verschiedene Versionen derselben Überlieferung vor uns haben.[210]

Zum anderen sei angesichts der beeindruckend einheitlichen und seit dem letzten Jahrhundert in immer neuen Anläufen weiter abgesicherten Forschungsmeinung unter Philologen, es sei die Deutsche Bucht und ihr weiterer Umkreis, mithin der ‚Nordseeblock' der ursprüngliche Schauplatz des Wieland-Mythos gewesen, an dieses erinnert: Wenn schon die Herübernahme von Mythen, Erzählungen, Sagen und Symbolen von einer Hochreligion in die andere zu den allergewöhnlichsten geschichtlichen Vorgängen gehört, um wieviel mehr trifft dies auf die durchweg magisch verstandenen Inhalte einer Gentilreligion wie der germanischen zu. Bekanntlich ist die Kategorie des Heidentums, verglichen mit dem Christentum, weder durch den doppelten Anspruch auf Allgemein- und Alleingültigkeit gekennzeichnet,[211] noch durch das Gebäude einer Dogmatik, das fremde Einflussnahmen abzuwehren hilft. Dies trifft in besonderem Maße auf die Bereitschaft zur Aufnahme magischer Vorstellungen und Praktiken zu. Wie man weiß, wird das Vertrauen in ihre Wirksamkeit nicht zuletzt durch das Fremdartige daran potenziert.[212]

Zum dritten führen die gesicherten chronologischen Anhaltspunkte weder für die Wieland-Szenen noch für das Wielandlied in seiner ursprünglichen Fassung, noch auch für die angelsächsischen Bezeugungen Wielands in die Zeit vor 700 n. Chr.

210 Hauck 1977c, S. 170.
211 Kahl 1978.
212 Exemplarisch in der *Ǫrvar-Odds saga* c. 21, wo von einem Zauberhemd gesagt wird, es sei an sechs verschiedenen Orten hergestellt worden: Ein Ärmel wurde in Irland angefertigt, der andere bei den Finnen oder Lappen, das Gewebe wurde von deutschen Mädchen gedichtet, auf den Hebriden wurde das Garn gesponnen, wälsche Mädchen webten es, und Óþjóðans Mutter (unverständlich) warf den Einschlag durch die Scheerung: *Serk of frák ór silke/ í sex stǫþom gørvan:/ ermr á Íralande,/ ǫnnor norþr meþ Finnom,/ slógo Saxa meyjar,/ en suþreyskar spunno,/ vǫ́fo Valskar dróser,/ varp Óþjóþans móþer*. (Boer [Hg.] 1888, S. 81, Str. 6). Eggers 1932, S. 16 weist in diesem Zusammenhang hin auf Helm 1916. Weitere Beispiele (zum Einfluss der lappischen bzw. finnischen Zauberei) geben Gering 1902; Neuberg 1926, S. 38: „Als Zauberer werden in den Sögur mit Vorliebe Fremde bezeichnet." Es folgen Beispiele; S. 47 (irisch gesprochener Zauberspruch). In die gleiche Kerbe schlägt, auf allerdings tendenziös überzogene Weise (‚Fremdrassigkeit, Landfremdheit, periphere Stellung in der Gesellschaft'), Jaide 1937, S. 178. – Wie mir freundlichst Klaus Düwel und Wilhelm Heizmann mitteilen, liegt neuerdings über die Magie-Thematik in der altnordischen Literatur eine noch ungedruckte Pariser Habilschrift von François-Xavier Dillmann vor (*Dillmann 2007).

zurück.[213] Will sagen, dass es keinen kulturgeographischen Raum gibt, dem allein schon aus chronologischen Gründen ein Vorrang für die Entstehung und Ausbreitung des Wieland-Stoffes einzuräumen wäre.

Zum vierten scheint die Überlieferung zu Wieland dem Schmied Spuren bekannter Mythologeme und Einzelhinweise auf magische Vorstellungen die Fülle zu enthalten. Man muss eine Auswahl treffen, auch wenn vielleicht wichtige Aspekte dabei unterbelichtet bleiben. Vor dem Hintergrund der zahlreichen Verbindungslinien, die vor allem Franz Rolf Schröder zwischen antiken und iranischen Mythenstoffen

213 Zur besseren Orientierung seien diese Anhaltspunkte hier konzentriert: Die von Düwel (Düwel / Tempel 1968) mit aller gebotener Zurückhaltung auf Wieland ausgelegte *wela(n)du*-Prägung des 6. Jhs. von Schweindorf bleibt besser solange außer Betracht, wie sich keine motivisch und epigraphisch eindeutig lesbare Parallelüberlieferung einstellt. – Der von Beck (1980 und 1981) gezogene Vergleich mit einem Brakteaten des 6. Jhs. aus Killerup ist fehlgeschlagen; das zeigt Hauck 1984a, S. 4, Anm. 22. – Damit soll die Möglichkeit, ja Wahrscheinlichkeit keineswegs abgestritten werden, dass die Wieland-Überlieferung irgendwo und in irgendeiner Form bereits während der Völkerwanderungszeit in Umlauf war. Diesen Schluss legen insbesondere die Übereinstimmungen mit dem Hephaistos-Mythos nahe (siehe unten Anm. 215). Zumindest nach Maßgabe archäologischer Ansprüche an die chronologische Beweisführung ist jedoch weder für den ‚Nordseeblock' und den südgermanischen Bereich noch für den Ostseeraum eine Handhabe für einen Zeitansatz von vor ca. 700 gegeben: Abgesehen von Sheteligs 1932 und Nermans 1921 teils unglücklichen, teils ambivalenten Vorschlägen wird gern auf zwei völkerwanderungszeitliche Nachrichten hingewiesen: Das Abschlagen des Kopfes mit Hilfe eines Truhendeckels erwähnt Gregor von Tours (‚Zehn Bücher Geschichten', c. 9, 34 [Buchner / Giesenbrecht (Hg./Übers.) 1967, S. 290 f.]). (Fredegunde († 597) versuchte auf diese Weise ihre Tochter Rigundis zu ermorden). Das Motiv – dazu Uecker 1972, S. 86 f. – erscheint zu allgemein, um datierend zu sein. Insbesondere ist der Rachegedanke, dass man den Deckel einer Truhe aufs Genick fallen lässt, um jemanden damit umzubringen, aus volkstümlichen Märchen bekannt (Bettelheim 1977, S. 284 mit Anm. 80, S. 379). – Noch allgemeiner und weitläufiger verbreitet war die Anfertigung von Trinkgefäßen aus Hirnschalen, für die gern Rekurs auf die Angabe bei Paulus Diaconus genommen wird, der Langobardenkönig Alboin habe seine gepidische Gattin Rosamunde (vor 572) gezwungen, aus einem Schädelbecher zu trinken, der die vergoldete Hirnkapsel ihres besiegten Vaters war; dazu ausführlich Mitscha-Märheim 1963, S. 127–130. Zur kulturgeschichtlichen Stellung dieser Angabe vgl. man oben mit Anm. 17 und 45. – Zur Datierung der Wieland-Szene von Ardre VIII bleibt maßgeblich Lindqvist 1942, S. 121: Zeitabschnitt D (750–800), weitere Literatur bei Buisson 1976, S. 10; zu der von Stora Hammars, Buisson 1976, S. 44: Abschnitt C (–E); S. 118: „[...] um das Jahr 700 hin." Zur Datierung von *Franks Casket* äußerte sich zuletzt Wilson 1984, S. 86 (erste Hälfte bis möglicherweise Mitte des 8. Jhs.). Die übrigen angelsächsischen Anhaltspunkte könnten sämtlich auf eine spätere Zeit hinweisen. Man vgl. die Übersicht in Anm. 109. Es folgen – chronologisch weit abgeschlagen – die Datierungsanhalte für die ursprünglich sächsische Wieland-Episode in der *Þiðreks saga* (wie Anm. 75 und 99). Man vgl. jedoch die Namengut-Indizien für die Zeit ab ca. 700 aus dem sächsischen und südgermanischen Raum bei Betz 1973 und Wenskus 1976. – Nach allem muss festgehalten werden, dass aus den engen und (was Ardre VIII betrifft) im Folgenden nur enger als zuvor schon gesehenen Bezugnahmen der Szene am *Franks Casket* und der gotländischen Szenen auf eine orale Überlieferung, die dem Wielandlied stofflich entsprochen (oder ihm zumindest nahe gestanden) hat, sich erste gesicherte Datierungsanhalte für das Lied ergeben. Diese oberen Anhaltspunkte führen in die Zeit um 700 und das 8. Jh.

und solchen der altisländischen Überlieferung gesehen hatte,[214] leuchtet etwa Marie Delcourts Vergleich mit unmittelbar wirkender Evidenz ein, den sie zwischen dem Hephaistos-Mythos und dem Wieland-Mythos zog.[215] Stattdessen sei im Wesentlichen nur auf die Wieland zugeschriebene Fähigkeit zum Gestaltentausch zwischen seinen zwei Erscheinungsformen als Mensch und als Vogel eingegangen. Da aber die Raubvogel-Ornithophanie, wie sie in Stora Hammars und auf den nordenglischen Bilddenkmälern mitgeteilt wird, sowohl in der Alten Welt als Voraussetzung des kosmischen Himmelsfluges gut bezeugt ist, als auch als Erscheinungsform der Schamanen auf ihrem Jenseitsflug,[216] mag die Beweisführung auf die Bedeutung von Wielands angeblicher Verwandlung in den Tauchvogel hin zugespitzt werden, der am Bildstein Ardre VIII dargestellt ist.

Zum fünften kann im Folgenden der bis hierher möglichst eingehaltene Grundsatz, Vergleiche zunächst ‚kulturimmanent' zwischen Sach- und Bildzeugnissen einer Kultur und Epoche zu ziehen, bevor interkulturell argumentiert wird, großzügiger gehandhabt werden. Die Uhren des ‚Fortschritts' gingen in Sibirien und an den dünn besiedelten Rändern unseres Kontinents anders als in seiner Mitte. Die weitgehende Konstanz kultureller, hier magisch-religiöser Ausdrucksformen über lange Zeiträume hinweg ist unbestritten. Insbesondere wird dem magisch-rituellen Vorstellungskomplex des Schamanismus ein hohes Alter zugebilligt. Selbst ein wenig hypothesenfreudiger Betrachter wie László Vajda es ist, verlegt seinen Beginn ‚höchstens in die Bronzezeit'.[217] Wenn wir uns daher dem üblichen Vorgehen anschließen, Vorstellungen und materialisierte Ausdrucksformen des rezenten Schamanismus mit mittelalterlichen Befunden zu vergleichen, so doch unter gewissen Vorbehalten, die sich zum einen nach Maßgabe schwerwiegender Mängel an der archäologischen Quellenlage ergeben. Es ist klar, dass von den Kriterien, die Vajda zufolge den schamanistischen Komplex phänomenologisch umgrenzen (rituelle Ekstase, theriomorphe Hilfsgeister, Berufung und nichttheriomorphe Schutzgeister, Initiation, Jenseitsreise, Kosmologie, Schamanenkampf, Schamanenausrüstung), stets nur ein Bruchteil an

214 Zur Orientierung seien erwähnt: Schröder 1924; Schröder 1934; Schröder 1955a; Schröder 1957; Schröder 1965 mit Hinweis S. 292 auf den Mythencharakter der Wieland-Überlieferung: „Sie ist ganz eindeutig ein Göttermythos."

215 Delcourt 1957, S. 121 f. Dieser Vergleich hat freilich seine Traditon. Sie setzte ein mit den Beobachtungen Georg Baesekes zur spätantiken Sonderüberlieferung eines Mythographen (6. Jh.), der seinerseits den Vergil-Kommentar des Servius (5. Jh.) zu Hephaistos/Vulcanus auslegt. Dort wird der Name des hinkenden und fliegenden *Volcanus* mit *volare* ‚fliegen' erklärt und bei dieser Gelegenheit die versuchte (und missglückte) Vergewaltigung der Minerva erwähnt; Baesecke 1937, S. 372 f. Der Zusammenhang mit dem Wieland-Mythos wird bei Uecker 1972, S. 86, als philologisch gesicherte Forschungsmeinung qualifiziert.

216 Man vgl. z. B. Eliade 1956 (1951), S. 157–159; Harva (Holmberg) 1938, S. 49; Hoffmann 1967, S. 113. Verschiedene Spielformen des magischen Fluges hat miteinander verglichen Eliade 1960 (freundlicher Hinweis von Sigrid von Ohnesorge, Münster).

217 Vajda 1959, S. 479.

die Befunde überhaupt anzulegen sein wird.[218] Ob ein Ausgrabungsbefund oder ein Bilddenkmal schamanische oder schamanoide Züge trägt, das zu entscheiden hängt somit weniger von deren Aussagekraft ab als von der Stringenz der schriftlichen oder oralen Überlieferung, mit der sie verglichen werden. Die Frage nach Stringenz gilt vor allem auch den finnischen Zeugnissen. Verglichen mit den tiefgreifenden Wandlungsvorgängen in den Überlieferungen der Stammeskulturen West- und Mitteleuropas während des Mittelalters hat jene volkstümliche Verserzählkunst im Stabreim, aus der Elias Lönnrot zwischen 1830 und 1849 den Stoff für das finnische Nationalepos Kalevala entnommen hat, mittelalterliche Überlieferungen nach Funktion, Typus und Form bewahrt, deren ältester Bestand bis in die Mitte des ersten Jahrtausends zurückreicht.[219] Zusammen mit genuin heidnischen Überlieferungen, die im wolgafin-

218 Infolgedessen dürfte die Anwendung des Begriffs Schamanismus auf rein archäologisch fassbare, also völlig anonyme Tatbestände nahezu deckungsgleich sein mit der Anwendung eines semantisch ‚entgrenzten' Begriffs (wie Anm. 66). Dass man in Auswertung solcher Tatbestände keine sicheren Rückschlüsse auf das Vorhandensein des schamanistischen Kulturmusters ziehen, geschweige denn zu einer unverhüllten Anschauung der schamanischen Lebenswirklichkeit gelangen kann, dies hatte bereits im Rahmen seiner – von der größten Vorsicht in der Wortwahl und in den Schlussfolgerungen getragenen – Überlegungen erkannt: Narr 1954; Narr 1959; Narr 1983. – Wie sich aus einer Gegenüberstellung mit den Überlegungen anderer Autoren ergibt, haben sich Narrs umsichtige Argumentationsformen in der Regel nicht durchsetzen können. Da es an einer Übersicht mangelt, sei (ohne Anspruch auf Vollständigkeit) an weiteren Beiträgen zum Schamanentum aus archäologischer Sicht erfasst: Spicyn 1902; Vetters 1948 (Die schamanologische Auslegung des betreffenden Reliefs lehnt zu Recht ab: Kollautz 1970a, S. 30); Kirchner 1952; Werner 1953; Werner 1956; Burgstaller 1967; Maringer 1977; Metzler 1983; Koenig 1982; Ozols 1983. Dort finden sich mit S. 143 Literaturhinweise auf weitere (m. E. von einer allzu optimistischen Einschätzung der Möglichkeiten eines archäologischen Nachweises schamanistischer Praktiken und Vorstellungen zeugende) Beiträge des Autoren. Darin stimmt er mit einer Anzahl sowjetischer Gelehrter – etwa Anm. 3, 8 und 10 – überein. In methodischer Hinsicht ebenfalls unbefriedigend bleibt die umfangreiche Untersuchung des Dimitrij K. Zélénine 1952, insbesondere S. 238–264. Außer Werner 1953 haben sich hinsichtlich eines Nachweises schamanistischer Praktiken unter den Hirtenvölkern im westlichsten Ausstrahlungsbereich der Steppenzone geäußert: László 1955; Csallány 1966–1967 (War „der Knochentiegel als Salbenbehälter" ein Schamanengerät in der Awarenzeit?); dies eine Frage, die sich wohl verneinend beantworten ließe. Dienes 1972, S. 57–68; Mesterházy 1979. – Angesichts der spürbaren Lücke, die mir zwischen Wissens-Zuversicht und tatsächlich Wissbarem in einigen dieser Beiträge zur ‚Archäologie des Schamanismus' zu klaffen scheint, wäre es einerseits ein Leichtes, nicht mit Kritik an unsicheren Einzelvergleichen und Missdeutungen zu sparen. Andererseits ist in der Regel das Bemühen da, die betreffenden Denkmäler in ihrer je eigenen kulturgeographischen, chronologischen und stilistischen Stellung zur Sprache zu bringen. Anders steht es um das ärgerlich belanglose, weil methodisch unkultivierte Heranziehen archäologischer ‚Zeugnisse', wie sie auf fachfremder Seite wiederholt zu beklagen ist. Man vgl. etwa Kollautz 1955; Beševliev 1981, S. 374; Davidson 1969a, S. 45. Zum Merkwürdigsten gehören Halifax 1982 und Eichberg 1985, insbesondere S. 49, 53–56.

219 Fromm 1967, S. 316. Andererseits enthält das Epos Bestandteile, die nur wenige Jahrhunderte alt sind. Die Zugehörigkeit zur jeweiligen Zeitschicht erörtert Fromm 1967, passim. – Man beachte, dass im Folgenden stets der letztgenannte Band zitiert wird.

nischen Sprachraum bis hinauf in unser Jahrhundert überlebt haben,[220] werden sie in den Vergleich ebenfalls mit einzubeziehen sein. Zum anderen wird sich erweisen (vgl. Anhang), dass vor allem im sibirischen Kerngebiet schamanistischer oder mit dem Schamanismus eng verbundener Praktiken die archäologische Quellenlage günstiger ist, als man vielleicht vermutet hätte. Sie erlaubt es, die allgemeine Überlegung durch konkrete Befunde zu untermauern, dass tatsächlich mit Kontinuität und Dauer als den Leitwerten der vom Schamanismus geprägten Menschengruppen zu rechnen ist.

Endlich empfiehlt es sich, nochmals das Verhältnis zwischen dem religiösen Umfeld wie der stilisierten Poetizität des eddischen Wielandliedes und der dahinterstehenden ‚Wirklichkeit' zu streifen. Obwohl sich beides der archäologischen Beurteilung weithin entzieht, legen es einlässliche Vergleiche, welche zwischen erwähnten Gegenständen und sozialen Tatbeständen mit frühmittelalterlichen Sach- und Schriftzeugnissen gezogen wurden, nahe, dass im Lied sich frühmittelalterliche Lebensformen in hohem Maße widerspiegeln. Freilich gehört das Lied zur Gattung der Götterdichtung und bezieht sich auf die Verehrung der *álfar*, ‚Alben'. Als den Göttern nahe und den Menschen zugängliche Schutzgeister, die Wachstum und Gedeihen schenken und unter der Erde wohnen sollen, war ihnen ein richtiger Kult gewidmet: „Solange man ihnen keinen Schaden zufügt, geht alles gut; sonst aber rächen sie sich grausam".[221] So gesehen fügt sich die Rachefabel des Wielandliedes zwanglos in die – ansonsten wenig anschaulichen – Vorstellungen von den Alben ein.[222] Trotz Zugehörigkeit des Wielandliedes zur Götterdichtung oder doch zu einer Textsorte auf der Grenze zwischen Heldenlied und Götterdichtung, wurde geltend gemacht, dass sein ‚Sitz im Leben' – der tragende Gedanke – etwa so zu umschreiben sei, nämlich mit den Themata ‚Versklavter Fremdhandwerker',[223] ‚soziale Spannung zwischen dem räuberischen König und dem hochbegabten Schmied',[224] ‚Lähmung und Hinken als archetypische Gegebenheit, die zum Ausgleich Impuls für schöpferisches Tun verleiht'.[225] Die Angaben zum verfertigten Geschmeide[226] und zum Schädelbecher[227] wurden ebenso mit Traditionsnotizen der Völkerwanderungszeit verglichen wie die

220 Harva (Holmberg) 1926; Harva (Holmberg) 1938; Jettmar 1962.
221 de Vries 1956, S. 260.
222 Kuhn 1973; vgl. auch Lid 1956.
223 Jettmar 1941, S. 45–47.
224 Hauck 1977a.
225 Sas 1964; freilich ist Sas der Jungschen These verpflichtet, Mythen seien ‚die eigentlichen Exponenten des kollektiven Unterbewußten'; Jung 1967, S. 177. Man vgl. auch: Sokolicek 1968, mit den Schmiede-Nachweisen S. 431 f. Nebenbei bemerkt war die Verbindung der Schmiede-Thematik zur Tiefenpsychologie schon bei C. G. Jung selbst hergestellt (Jung 1952).
226 Nerman 1921.
227 Wobei jedoch die Neigung besteht, den Zusammenhang mit einzelnen Nachrichten – wie derjenigen zum Schädelbecher des langobardischen Königs Alboin – zu eng zu sehen; z. B. bei Mitscha-Märheim 1963, S. 127–130 (Otto Gschwantlers Dissertation von 1959 zitierend). Man vgl. insbesondere oben mit Anm. 17.

Tötung der Knaben an der Schatzkiste[228] und die Zwangsisolierung des Schmiedes.[229] Gleich, was davon Stich hält, grundsätzlich erscheinen Versuche, durch die Dichtung hindurch auf die Realitäten des Lebens vorzustoßen, welche die Ausbildung einer solchen Dichtung erst ermöglicht haben, umso eher gerechtfertigt, als die Angaben zur Organisation der Schmiedearbeit und zur topographischen Lage von Wielands Schmiede frühmittelalterlichen Gegebenheiten durchaus entsprechen.[230] Das berechtigt dazu, manche Angaben des Wielandliedes als virtuelle Topoi aufzufassen, zumal diejenige Überlieferung, die der heidnischen Phase seiner Ausprägung zeitlich am nächsten steht, in die gleiche Richtung weist. Die Wieland-Strophe des altenglischen *Deor* ist im Zusammenhang eines längeren Gedichtes als Bestandteil einer *wisdom*

228 Man vgl. Anm. 213. Das Abschlagen des Kopfes bzw. der Genickbruch mittels eines Truhendeckels scheint Gregor von Tours zufolge bei den Merowingern eine besonders heimtückische Art der Ermordung missliebiger Leute gewesen zu sein. Uecker 1972, S. 86 f.

229 Hier wird gern ein unmittelbarer Zusammenhang zwischen zwei Überlieferungen angenommen, und zwar zwischen den auf Veranlassung der rugischen Königin Giso versklavten Fremdhandwerkern der *Vita Severini* c. 8 (verfasst um 511) und der Zwangsisolierung Wielands; so bereits Jiriczek 1898, S. 30 f. (der sich seinerseits auf Müllenhoff [*=Grimm 1889, S. 454] bezieht) und Shetelig 1932, so zuletzt ausführlich, und zwar in Ablehnung einer These des Jan de Vries 1952: Rosenfeld 1955, S. 208–212. Diesen Versuch, ereignisgeschichtlich gesehen Fuß zu fassen, lehnte seinerseits ab Becker 1973, S. 108. Parallelen ließen sich nicht schlüssig ziehen. Diese berechtigte Zurückhaltung wäre einer apodiktischen Feststellung von István Bóna 1973, S. 295 gegenüber ebenfalls angebracht. Zur archäologischen Evidenz vgl. man unten mit Anm. 230. – Zur sozialgeschichtlichen Aussage der Fremdhandwerker-Episode äußerten sich zuletzt: Claude 1981, S. 247 f.; Roth 1986a, S. 129.

230 Zur polyvalenten Arbeitsform des Handwerks s. oben mit Anm. 11–13. Die topographische Lage der ursprünglichen Schmiede des Wieland im Wald und an einem See erklärt sich zwanglos aus dem Bedarf an Holzkohle (Köhlerei) und Wasser, ferner aus dem Bedürfnis, auf die Jagd zu gehen und wohl auch aus der Nähe zu den Lagerstätten von Sumpferz. Man vgl. etwa die Lage völkerwanderungs- bis wikingerzeitlicher Schmiedeplätze in den sonst wenig oder gar nicht besiedelten Waldgebieten von Dalarna, Schweden. Bemerkenswerterweise passt die Lage einiger dieser Plätze mit der Angabe zur Lage der zweiten Schmiede Wielands auf einer Insel zusammen: Serning 1966, S. 183–198 (Insel Sollerön); Hyenstrand 1979, S. 156: „The graves in Sollerön show the Svea king's economic interest in the area"; Hyenstrand 1972, S. 34, Abb. 20 (die Kleine Insel Tjugoholm, Siljan-See, mit ihren Spuren von Schmiede- oder Verhüttungstätigkeit). Das Nachleben solcher ‚Waldschmieden' in der bäuerlichen Welt noch des letzten Jahrhunderts erörtert Grüninger 1924. Wikingerzeitliche Gussformen zur Herstellung von Fibeln sowie andere Reste einer Feinschmiede fanden sich vor der Grotte Stora Förvar auf der kleinen Meeresinsel Stora Karlsö. Sie ist in der Ostsee gelegen, und zwar halbwegs zwischen Gotland und dem schwedischen Festland; Almgren-Aiken 1979. – Ebenfalls in die Wikingerzeit (um 850) führen bemerkenswerte Befunde aus dem finnisch-baltischen Berührungsraum auf den Territorien des heutigen Lettland. Nach Absenkung des Arrasch (lett. Āraiši)-Sees tauchte eine zuvor überspülte Insel auf. Sie wies Reste einer Handwerkersiedlung auf, die aus etwa 50 Gebäuden bestand; Kundziņš 1979. Bedenkt man, dass diese Befunde in eine Zeit führen, die durch feindselige Auseinandersetzungen zwischen vielen kleinen einheimischen Herrschaften gekennzeichnet war, so erscheint die Vermutung des Autoren ansprechend, die Siedlung sei zwecks Beschäftigung von Gefangenen erbaut worden. Zum historischen Hintergrund vgl. man Hellmann 1983, zur Sozialstruktur S. 524–529.

literature verstanden worden: Der Beschreibung eines Schicksals, das an seinem Tiefpunkt geschildert wird, steht das Versprechen des Kehrreimes gegenüber, der besagt, dass alles vorübergeht.[231]

* * *

Gegenüber der Herleitung des Wieland-Mythos aus der germanischen Überlieferung des ‚Nordseeblocks' ist gelegentlich auf das Fremdartig-Unheimliche des Stoffes hingewiesen worden. Abgesehen von einem gewichtigen Beitrag[232] hat allerdings diese Beobachtung nur Karl Jettmar in seiner ungedruckten Wiener Dissertation zu einer Ursprungstheorie ausgebaut.[233] Das Lied sei demnach in der interethnischen Synthesezone des völkerwanderungszeitlichen Südrussland unter gotischer Herrschaft entstanden und soll auf die Zwangslage des fremden Herrschaftshandwerkers in germanischen Diensten anspielen. Wir gehen stattdessen vom Motiv des dreiköpfigen Tauchvogels aus, von diesem Wechselbalg eines Alken, in den Wieland laut Bildaussage des Bildsteins von Ardre VIII geschlüpft war. Das Motiv gibt die östliche Richtung an, in der wir nach vergleichbaren Mythenstoffen zur Verwandlung des Wieland in ein Tier zu suchen haben.

Der Riesenalk (†*Pinguinus (Alca) impennis*) erreichte eine Länge von 78 cm, wurde offenbar bis zu 5 kg schwer und konnte ausgezeichnet schwimmen und tauchen, hatte aber die Flugfähigkeit gänzlich eingebüßt.[234] Demnach kann das fragliche Flügelwesen keinen Riesenalk meinen. Da jedoch dem Mythos vieles möglich ist, die Alben in den Zeugnissen nahe an die Zwerge heranrücken, überdies auf den gotländischen Bildsteinen der sogenannte Bedeutungsmaßstab regelmäßig zur Anwendung kam,[235] steht es frei, uns unter den vielen fennoskandischen, vor allem aber aus einer Menge von über 1050 tierförmigen Anhängern aus den russischen Gebieten zwischen Ladoga-See, Wolga und Kama, zunächst dem Bild des Schopfalken aus Uhtua zuzuwenden. Ohne damit behaupten zu wollen, das *alter ego* des Schmiedehelden sei als ein – recht kleiner – Schopfalk gedacht worden, erfüllt die Kleinbronze doch alle Voraussetzungen, um einer Deutung der größten Untergruppe unter den tierförmigen Anhängern näherzutreten. Diese setzen sich aus kleinen Wasservögeln zusammen,[236] die oft vogelfußförmige Anhänger tragen (Taf. 23). Ihrer offenkundigen Signifikanz für das Motiv halber sind diese Schwimmfüße in Übergröße dargestellt. Dieses Trachtzubehör, das

231 Shippey 1972. Demnach weist das Gedicht eine gewisse Ähnlichkeit mit der altenglischen Spruchdichtung insofern auf, als mit dem Beispiel in einer jeden der fünf Strophen an ein trauriges Schicksal erinnert wird.
232 Bugge 1899 (1910). Man vgl. oben mit Anm. 9–16.
233 Jettmar 1941, S. 46 f.
234 Grzimek 1969, S. 235; Eckert 1964.
235 Messerer 1962, S. 160.
236 Golubeva 1979, S. 90 f., Taf. 3–4, S. 93 f., Taf. 6–7; Serning 1956, Taf. 41; Rjabinin 1980a, S. 210, Fig. 2 und Fundkarte S. 209, Fig. 1.

Grabungsfunden zufolge an der Brust, der Hüfte, manchmal auch als Schuhbesatz auf den Füßen getragen wurde,[237] weist im nordwestlichen Abschnitt seiner Verbreitung drei Schwerpunkte auf, darunter das Ladoga-Gebiet[238] (Taf. 24, Abb. A). Seine enge Verbindung mit dem Finnentum geht daraus hervor, dass die Westgrenze der Verbreitung – das zeigt Evgenij A. Rjabinins Fundkarte – beinahe mit der Westgrenze der finnisch-ugrischen Hydronymie zusammenfällt (Taf. 24, Abb. A). Ein Zusammengehen mit slavischen Kulturgütern liegt Rjabinin zufolge öfter vor. Punktuell sind die Anhänger auch mit spätwikingischen Funden des Ladoga-Gebietes,[239] Nord-Norwegens,[240] Schwedens und Dänemarks[241] vergesellschaftet. Davon sind die Belege aus Mammen (kreuzförmig ausgelegte Anhänger auf der Brust des Toten) und aus Norwegen besonders aufschlussreich (Angleichung christlicher Gehänge mit Anhängerkreuzchen an Gehänge mit Vogelfußanhängern), weil sie mir darauf hinzudeuten scheinen, dass in der Missionierungsphase um 1000 n. Chr. vogelförmiges Symbolgut und christliche Kreuze als homologe Symbole verstanden wurden.[242] Aus der dichten und weiträumigen Verbreitung wie aus der langen Verwendung vogelförmiger Anhänger im finnischen Sprachraum (5.–14. Jh.) geht jedenfalls deutlich hervor, dass sie eine zentrale Bildaussage im Glaubensleben ihrer Träger gemacht haben. Was haben sie bedeutet?

Soweit ich die einschlägige Literatur überblicke, ist diese Frage bisher nicht befriedigend gelöst worden. Einigkeit herrscht in dem Punkte, dass es sich um ein Symbolgut handelt, dem magisch-religiöse Eigenschaften zugesprochen wurden. Welche Vorstellungen sich dahinter aber im Einzelnen verbargen, blieb ungeklärt. Blicken wir uns also im finnisch-ugrischen Sprachraum und näherhin in der finnischen Überlieferung nach einem möglichen Sinn des Tauchvogel-Motivs um, wie es auf exemplarische Weise in der Bronze aus Uhtua vorliegt (Taf. 17, Abb. A/B).[243]

Die Gestalt des Himmelsgottes, die vor allem für die Weiterarbeit über diesen Beitrag hinaus interessieren müsste, ist am besten für die permischen und wolgafinnischen Stämme erforscht. Von den permischen Gruppen der finnisch-ugrischen Sprecher wird der Himmelsgott mit Wörtern bezeichnet, die ‚Himmel' im Sinne des atmosphärischen Luftraumes bedeuten. Da sie ihre etymologischen Entsprechungen in den ob-ugrischen Sprachen haben, werden sie für sehr alte Bildungen gehalten.[244] *Inmar*, von *in[m]*, ‚Himmel', der wotjakische Luft- und Himmelsgott, findet seine Entsprechung im finnischen *ilma* bzw. in *Ilmarinen*.[245] Gemäß der allumfassenden Verantwor-

237 Ovsyannikov 1980, S. 233, Taf. 1–4.
238 Rjabinin 1980a.
239 Vgl. z. B. Salonen 1929, Abb. 3.
240 Sjövold 1974 (vgl. unten Liste zum Anhang).
241 Müller-Wille 1978, S. 640, Abb. 5,14–23 (Mammen), S. 649, Abb. 1 (Fyrkat); Roesdahl 1977, S. 140 mit Abb. 140.
242 Man vgl. Sjövold 1974, Taf. 51 mit Taf. 24.
243 Vgl. Anm. 167.
244 Krohn 1927.
245 Harva (Holmberg) 1946; Fromm 1967, S. 23, sowie die Übersicht bei Hoppál 1976, S. 226–228.

tung des Himmelsgottes Inmar für die Fruchtbarkeit der Felder, der Wälder, des Viehs und der Menschen wurden ihm zahlreiche Opfer dargebracht.[246] Eine Besonderheit der Wotjaken und der Tscheremissen stellt das Pferdeopfer an den Himmelsgott dar.[247] Die Gestalt des Himmelsgottes ist offenbar auf eine bezeichnende und in Eurasien weit verbreitete Weise mit einem Weltschöpfungsmythos verbunden gewesen. In Nordasien hat die Vorstellung geherrscht, die Welt sei aus dem Wasser entstanden. Diese aquatische Kosmogonie geht davon aus, die Erde sei *in nuce* durch Hilfsgeister, meist in Gestalt von Tauchvögeln, vom Grunde des Urmeeres heraufgehoben worden.[248] Obwohl jene eine eigene Kultur mit abweichender Entwicklung hatten, ist man unvermeidlich auf den Vergleich mit dem Götterhimmel der ob-ugrischen Völker angewiesen, will man ein möglichst ursprüngliches Bild von den entsprechenden Vorstellungen bei den Finnen gewinnen. Bei den ob-ugrischen Wogulen wird der Himmelsgott ausdrücklich in Beziehung zum Tauchmythos gestellt. Der wogulischen Schöpfungsgeschichte zufolge ist der Himmelsgott gleichzeitig der Weltenschöpfer. In seinem Auftrag habe sich der ‚Herr der Unterwelt' in einen Tauchvogel verwandelt. Indem dieser Vogel ein wenig Erdreich vom Grunde des Wassers heraufbefördert, entsteht die Welt.[249] Da dies letzte Motiv nicht nur bei den Ugriern, sondern auch bei den permischen Sprechern des Finnischen[250] und den Ostseefinnen rezent nachgewiesen ist,[251] weil ferner die nord- und mittelasiatischen Varianten des Tauchmythos den osteuropäischen oft bis in Einzelheiten hinein entsprechen,[252] wird angenommen, die Dreiteilung des ob-ugrischen Kosmos in die Erde, den Himmel und in eine submarin vorgestellte Unterwelt (vgl. Taf. 25, Abb. A/B) sei ursprünglich auch bei den Finnen mit dem Tauchmythos verknüpft worden. Sind doch auch die Vorstellungen vom Weltenbaum oder von der Weltensäule als der tragenden Stütze, welche die Schichten des Kosmos miteinander verbindet[253] (Taf. 25, Abb. A), sowohl in eurasischen als auch in ‚finnisch-ugrischen'[254] Mythen zu finden. Ein zusätzliches Argument für die ursächliche Verknüpfung zwischen Himmelsgott und Tauchmythos liegt in der transkontinentalen Verbreitung und – damit verbunden – dem unbestimmt hohen Alter dieser Verknüpfungsform. Der Tauchmythos war vom Baltikum über den finnisch-ugrischen Sprachraum und Nordasien hinweg (Taf. 28) bis nach Amerika hinüber verbreitet.[255] Das enthebt uns auch der

246 Paulson / Hultkrantz / Jettmar 1962, S. 212.
247 Harva (Holmberg) 1926, S. 64 f.; Paulson / Hultkrantz / Jettmar 1962, S. 212.
248 Harva (Holmberg) 1938, S. 89–109; Paulson / Hultkrantz / Jettmar 1962, S. 32–37; Schmidt 1937; Schmidt 1955, S. 9–94; Walk 1933. Im Übrigen hat mir László Vajda aufschlussreichen Einblick gewährt in Stein 1981.
249 Hoppál 1976, S. 227.
250 Paulson / Hultkrantz / Jettmar 1962, S. 34 (Wildente und Gans als Erdbringer bei den Wogulen).
251 Fromm 1967, S. 21 f.
252 Schmidt 1937; Schmidt 1955; Stein 1981.
253 Hoppál 1976, S. 223, Abb. 1.
254 Harva (Holmberg) 1938, S. 34–49; Hoppál 1976, S. 222.
255 Vgl. Anm. 252.

Aufgabe, nähere Überlegungen über die Entstehungszeit und die Verbreitung dieses Mythos auf finnischem Gebiet anzustellen. Entscheidender ist die Beantwortung einer zweiteiligen Frage. In welchem Verhältnis standen Tauchmythos und Schamanentum zueinander, und kann das ostseefinnische Gebiet in vorchristlicher Zeit als die westlichste Provinz des eurasischen Schamanismus betrachtet werden?

* * *

Die eurasischen Schamanentrachten sind untereinander sehr unterschiedlich.[256] Wenn daher als ein Beispiel unter vielen das Zeremonialkostüm eines jakutischen Schamanen vorgestellt sei, so in Kenntnis des Umstandes, dass die Verwandlung in einen Wasservogel im gesamten Sibirien sowie für die Eskimos bezeugt ist[257] (Taf. 26, Abb. A). Dieser Rock weist nicht nur zahlreiche herabhängende Riemen und Besätze auf, darunter Epauletten. Als ihr Hauptstück enthalten die jakutischen Schamanenröcke auch ein Etwas, das man als Brustlatz oder Pektorale bezeichnen darf (Taf. 26, Abb. A). Dieser Latz weist einige bezeichnende Anhängsel aus Eisen auf. Hier wie in den symbolischen Besatzstücken anderer schamanischer Trachten ist das dreischichtige Weltbild symbolisch auf seine wesentlichen Merkmale hin verkürzt dargestellt worden. In der Mitte erkennt man eine runde durchlochte Scheibe zwischen zwei geschlossenen Scheiben. Sie entsprechen in ihrer Bedeutung der Lochscheibe,[258] die an der Rückseite desselben Kostüms zwischen zwei geschlossenen Scheiben aufgehängt ist (Taf. 26, Abb. A1). Die geschlossenen Scheiben symbolisieren Sonne und Mond. Dagegen soll die Lochscheibe „[…] die platte Erde darstellen, durch deren Öffnung der Schamane wie ein Tauchvogel in die Unterwelt gelangen kann“.[259] Demgemäß befinden sich oberhalb der Öffnung des Pektorals ein sich aufrichtender und ein schwimmender Tauchvogel als die Symbole für das Eintauchen in die submarin vorgestellte Unterwelt[260] (Taf. 26, Abb. B1–2). Unterhalb derselben Lochscheibe erkennt man drei weitere Vögel – wohl Lummen. Nach Uno Harva (Holmberg) sind alle fünf Tauchvögel die Abbilder von Hilfsgeistern, die das gefahrenvolle Eintauchen in die Meerestiefe begleiten sollten. Es entspricht dieser Form bildlicher Darstellung, wenn der ekstasetechnische Wortschatz der Jakuten zwei verschiedene Bezeichnungen für die Richtungen der Jenseitsreise nach oben oder unten kennt.[261] Ferner beachte man, dass die Ornithophanie des nordeurasischen Schamanen einerseits in der Reduktions-

256 Diószegi (Hg.) 1963; Harva (Holmberg) 1922; Harva (Holmberg) 1938 passim.
257 Eliade 1957 (1951), S. 226, 238, 245, 276, 281; Harva (Holmberg) 1938, S. 512, Abb. 78 (Rock), S. 519, Abb. 84 (Pektorale). Zur Frage des hohen Alters und der Herkunft dieser frackartigen Tracht mit Pektorale äußert sich zusammenfassend Vajda 1968, S. 336; zum jakutischen Schamanismus allgemein: Sumner / Sieroshevsky 1901, S. 102–104.
258 Harva (Holmberg) 1938, S. 551.
259 Harva (Holmberg) 1938, S. 518.
260 Harva (Holmberg) 1938, S. 518 f., 551 f.
261 Harva (Holmberg) 1938, S. 552; Eliade 1957 (1951), S. 226.

form von Wasservogelfüßen (der Ente) symbolisiert sein kann.[262] Andererseits konnte aber auch das psychosoziale Ziel der Jenseitsreise, etwa einem Klienten im Diesseits bei Gefahr für Leib und Leben beizustehen oder die Zukunft zu erkunden, durch eine vollständige Vermummung im Vogelkleid unterstützt werden. Sogar Vogelfuß-Attrappen konnten an die Stelle der Stiefel treten.[263] Mithin dürfen wir die Jenseitsreise der Schamanen nach unten in gewisser Weise als eine Aktualisierung jener Rolle auffassen, die im Tauchmythos den Schwimmvögeln als Erdtauchern zugewiesen wird.

Schamanistische Züge in den unredigierten Runentexten, die Lönnrot seinem Epos zugrunde legte, sind wohlbekannt; darunter auch die Verwandlung in einen Wasservogel.[264] Als Problem müssen allerdings deren Datierungen gesehen werden, die oft über große Zeiträume schwanken. „Angenommen wird jedoch, dass allgemein die epischen Runen, die – ganz grob – dem 10. bis 13. Jahrhundert, Blüte und Nachblüte der finnischen Wikingerzeit, entstammen, älter sind als die magischen, welche häufig die katholische Zeit als Nährboden haben".[265] Wenn daher von Hans Fromm als unserem besten Kenner der Materie ausgerechnet zu demjenigen Lied, das nicht nur von tatsächlich geschehenen Verwandlungen in eine Reihe von Tieren, sondern im gleichen Atemzug auch vom Schmiede spricht,[266] eine eher späte Entstehungszeit vermutet wird, so ist es angebracht, etwas weiter auszuholen. Gesucht sind ebenfalls ‚junge' Parallelüberlieferungen, die das höhere Alter des schamanistischen Vorstellungskomplexes bei den Ostseefinnen insofern bestätigen könnten, als sie sich auf heidnische Zustände beziehen. Es sind vor allem die ekstasetechnischen Umstände der Jenseitsreise des Väinämöinen gewesen, die Martti Haavio dazu bewogen hatten, die diesem weisen Helden des Kalevala zugesprochene Zauberkraft vom Schamanismus und nicht etwa von christlichen Vorstellungen her zu erklären. Wir stellen zu dieser Überlieferung zwei Bilddenkmäler, die sich auf Verhältnisse einmal bei südlich, das andere Mal bei nördlich an die Ostseefinnen angrenzenden Sprechern des Finnisch-Ugrischen beziehen.

Unter den Nordgermanen, denen nach dem Zeugnis der Sagaüberlieferung ohnehin alles Finnische[267] für derart magisch besetzt galt, dass die Begriffe Finne und

---

262 Eliade 1957 (1951), S. 281.

263 Übersichtlich zur Vogelsymbolik der Tracht: Eliade 1957 (1951), S. 157–159; Harva (Holmberg) 1938, S. 514, Abb. 76 (Vogelfuß-Atrappe); Ohlmarks 1939, S. 210–213.

264 Fromm 1967 insbesondere S. 16, 37–39, ferner S. 90, 115–122, 125–127; dort auch zur Verwandlung in einen Wasservogel (Möwe) sowie S. 141, 193 und 274 (Verwandlungen in einen Adler, einen Falken und einen Vogel allgemein). Im Übrigen vgl. man oben mit Anm. 156 und zwar insbesondere die Beobachtungen, mit denen es Haavio 1952 gelang, die Jenseitsreise des weisen Väinämöinen vom schamanistischen Kulturmuster her verständlich zu machen. – Nebenbei bemerkt heißt finnisch *runo*, ‚Lied', noch im Mittelalter ‚Lieddichter'.

265 Fromm 1954, S. 69. Zu den Datierungsfragen im Einzelnen: Fromm 1967.

266 Fromm 1954, S. 68.

267 Vgl. Anm. 76; ferner vgl. man die Nähe, in welche die ‚Finnen' zu den Alben in der norwegischen

Zauberer synomym gebraucht werden konnten, war es üblich, sich Rat bei den sogenannten Finnenweibern einzuholen.[268] Was war am finnischen und am lappischen Zauber das Besondere? Auf diese Frage lässt sich zunächst von der Missionierung finnischer Stämme in altrussischer Zeit her eine Antwort geben. Der ugrische und der lappische Schamanismus konnten in der Neuzeit noch erforscht werden, während sich, wie gesagt, davon in der volkstümlichen Überlieferung der Finnen nur Spuren erhalten haben.[269] Es ist daher ein hoch einzuschätzender Erkenntnisgewinn für die Beantwortung unserer Frage, dass die Gorjunova auf eine einschlägige Darstellung aus der sogenannten Königsberger Handschrift des 15. Jahrhunderts aufmerksam gemacht hat[270] (Taf. 27, Abb. A). Diese in Altkirchenslavisch abgefasste und mit zahlreichen Miniaturen versehene Ausgabe der altrussischen Nestorchronik *Povest' Vremmenych Let* notiert unter dem Jahr 1071 den Besuch eines Nowgoroder Russen bei den *čud*, ‚Finnen'. Da im vorangehenden Kapitel von einem Feldzug gegen die Čuden im Gebiet von Rostow-Suzdal die Rede ist, nimmt die Gorjunova an, der betreffende Bericht beziehe sich auf die Meri, einen längst vom Russentum aufgesogenen Stamm mit finnischer Sprache.[271] Berichtet wird von einem Kreuzwunder im Zusammentreffen mit einem finnischen ‚Zauberer'.[272] Legt schon die betreffende Zaubertechnik den Gedanken an einen Schamanen nahe – der Mann verfällt in zuckende Ekstase, während er die ‚Teufel' zitiert –, so wird diese Deutung durch das bestätigt, was der Miniaturist des 15. Jahrhunderts wie selbstverständlich hinzusetzt. Im Mittelfeld liegt der Schamane mit zappelnden Beinen in ekstatischer Verzückung hingestreckt. Rechts hält eine Assistenzperson eine Trommel samt Schlägel in der Hand, also das typische

Volksüberlieferung gerückt werden: Lid 1921; hier zitiert nach Lid 1950. Außer Bäckman / Hultkrantz 1978 ist zum lappischen Schamanismus immer noch lesenswert Fritzner 1877.

268 Eine die Überlieferung zusammenfassende Studie fehlt. Man vgl. Vogt / Fischer (Übers.) 1964, S. 42–45 (Die Weissagung des Finnenweibes). Die Finnenweiber sind ihrerseits von den Völven, ‚Seherinnen', nicht zu trennen. Deren Praktiken sind seit langem mit denen der Schamanen verglichen worden. Dabei hat Ohlmarks 1939, S. 310–350 gegen Strömbäck 1935 auf eine Mehrzahl von Merkmalen hingewiesen, die für ihn auf eine enge Verbindung mit dem subarktischen, nicht aber mit dem lappischen Schamanismus hinweisen. Ähnlich argumentiert Davidson 1981, S. 133 (Die Lappen kennen nur männliche Schamanen). Zum Nachweis weiblicher Schamanen: Eliade 1957 (1951), S. 152, 158, 184, 247; Ohlmarks 1939, S. 256–301; Mühlmann 1984. Im Übrigen bemerkt Ohlmarks 1939, S. 323 zur Völva der *Vatnsdœla saga*, dort sei „[...] die Seherin eine finna, obschon die Seance in völlig nordischem Stil vor sich geht. In Landnáma dagegen, wo dieselbe Seance erwähnt wird, ist nichts, was besagt, dass Heiðr vǫlva nicht eine nordische Frau sein könnte." Man beachte auch die Angabe zur Finnin Drifa, sie habe auf den Mann, der sie verlassen hatte, einen tödlichen *seiðr* ausgeübt: Evans 1981, S. 90; bedenke aber dabei, dass die Seherin als solche ihre ältere Vorgeschichte auch im Germanischen hat; Bruder 1974, S. 151–162.

269 Vgl. Anm. 264. Inwieweit sich die Auffassung des Matt T. Salo 1974 bewähren wird, der heutige *tietäjä*-Typus des charismatischen finnischen Heilers auf dem Lande sei eine Abart des Schamanen, vermag ich nicht zu beurteilen.

270 Gorjunova 1961, S. 145, Abb. 66.

271 Gorjunova 1961, S. 126.

272 Trautmann (Hg./Übers.) 1931, S. 128 f.

Instrument der nordeurasischen Schamanen. Der Wahrheitsgehalt dieser Bildaussage wird noch dadurch unterstrichen, dass sie sich mit einem Holzschnitt unmittelbar zusammenhalten lässt, der den Verlauf der schamanistischen Seance im nördlichsten Abschnitt des finnisch-ugrischen Sprachraums illustriert. Diese bei Schefferus abgebildete Darstellung zeigt den lappischen Schamanen bäuchlings in Trance am Boden liegend, die Trommel auf dem Rücken[273] (Taf. 27, Abb. B). Auch in diesem Falle hat der Schamane die Unterstützung einer Assistenzperson, die ihre eigene Trommel schlägt.

* * *

Wenn wir bei der Fahndung nach der zentralen Bildaussage der schwimmvogelförmigen und der entsprechenden Fußanhänger ausnahmsweise den Weg beschritten haben, ein langzeitig und weiträumig verbreitetes Symbolgut zu verhören, indem es unmittelbar mit der oralen Überlieferung zum Tauchmythos als einer noch viel langfristiger und weiträumiger verbreiteten Vorstellung verglichen wurde, so deshalb, weil ein Blick auf die Fundkarte (Taf. 28) dieses lehrt: In besonders günstig gelagerten Fällen ist am hohen Alter einer ‚jungen' Überlieferung selbst dann nicht zu zweifeln, wenn sich der differenziert ablesbare Bildkontext auf ein einziges Merkmal beschränkt, hier auf die Abbildung der Schwimmfüße in Übergröße. Diese stark verkürzende Begründung eines ungewöhnlichen Vorgehens könnte freilich Anlass zu Missverständnissen geben. Sie sei daher nochmals von der methodischen und – im Anhang – auch von der thematischen Seite her erläutert. Man ziehe dazu die Fund- und Belegkarte (Taf. 28) heran.

Allgemein gesprochen wurde angestrebt, dem voraussehbaren Einwand einer archäologisch-ethnologisch-volkskundlich ‚vermischten' Argumentation unter Verweis auf das hohe Alter, die Stabilität und die große Strahlkraft des schamanistischen Vorstellungskomplexes zu begegnen. Hingegen habe ich trotz suggestiv wirkender Vergleichsmomente[274] nicht berücksichtigt die umfänglichen und sowohl aus Nord- und West- als auch aus Mitteleuropa vorliegenden Angaben zu Wesen und Erscheinungsbild der Alben/Elfen in der jüngeren Volksüberlieferung (schw. *älva*, eng. *elves*, fr. *elfes*). In Anbetracht des erkenntnishemmenden Schleiers, der sich mangels dicht und präzise begründeter Forschungsergebnisse über den möglichen Zeugniswert dieser Überlieferung zu den Elementargeistern legt,[275] bleibt abzuwarten, ob eine allfällige Klärung unsere Beweisführung noch wesentlich bereichern könnte. Da den Archäologen aber die – an sich wohlbegründeten – Hinweise auf das Alter schamanistischer Vorstel-

273 Johannes Schefferus 1673, S. 139, Abb.
274 Becker 1973 macht S. 182 f. darauf aufmerksam, dass in der volkstümlichen Überlieferung zu den Alben/Elfen diese gelegentlich als Mischwesen gezeichnet werden, die sich durch Schwimmvogelfüße auszeichnen. Literatur zu den tierfüßigen Elfen findet sich – zusammengestellt mit gemeineuropäischen Belegen – bei Maier 1969, S. 23 mit Anm. 66.
275 Man vgl. Kuhn 1973; de Vries 1956; Lid 1956.

lungen im Finnischen und schamanoider im Germanischen nicht seiner ureigenen Aufgabe entheben, diesen Vorstellungen in ihren zeitlichen Schichtungen und räumlichen Auffaltungen nachzugehen, seien drei Wege begangen. Den ersten illustriert die Karte, indem ich dort die Verbreitungsbilder des Schwimmvogel-Symbolguts direkt mit den rezenten Belegen zur aquatischen Kosmogonie konfrontiert habe. Wie sich ergab, kommen 14 von 31 Belegen für den Tauchmythos aus dem Gebiet der Hauptverbreitung des Schwimmvogel-Symbolguts. Von denjenigen Erzählungen, die ausdrücklich den Tauchvogel erwähnen, liegen vier innerhalb und fünf außerhalb der archäologisch ermittelten Flächenkartierung. Diejenigen schwimmvogel- und schwimmvogelfußförmigen Anhänger, die außerhalb ihrer Hauptverbreitung entdeckt wurden, haben sich lediglich für den fennoskandischen Bereich gleichmäßig ermitteln lassen (Liste im Anhang). Wir haben daher mit einer Ausnahme darauf verzichten müssen, die vereinzelten Belege aus der östlichen Sowjetunion zu verzeichnen. Indem wir diese Ausnahme machen, wird nochmals die rückwärtige Anbindung unseres Symbolguts an die nordasiatischen Belege für den Tauchmythos gefestigt. Die nordasiatischen Belege verdichten sich zu drei Gruppen, die auf jakutischem Gebiet, im Altai-Gebiet und im Gebiet der heutigen Ob-Ugrier liegen. Wenn daher Ture Arne erkannt hat, dass die Funde aus dem Gräberfeld der Ob-Ugrier von Barsoff Gorodok im ostjakischen Siedlungsgebiet von Surgut Kulturbeziehungen zahlreich widerspiegeln, die den Fundort einerseits mit den Siedlungsgebieten der finnisch-ugrischen Sprecher im Kama-Gebiet und andererseits mit den finnischen und lappischen Siedlungsgebieten Fennoskandiens verknüpfen,[276] so verdient der folgende Umstand Aufmerksamkeit, nämlich mit Rücksicht auf unsere Abhängigkeit von jenen ob-ugrischen Überlieferungen, die oben ein besseres Verständnis des finnischen Schamanismus bereits erleichtert haben. Auch das figürliche Symbolgut aus diesem Gräberfeld des 8.–11. Jahrhunderts beschränkt sich – hier in der westsibirischen wie dort in der nordosteuropäischen Waldzone – auf Hängeschmuck mit Pferdeköpfen und auf Vogelbilder. Die letzten wurden in sechs Gräbern gefunden. Wir beziehen uns da vor allem auf das Schwimmvogel-Symbol aus Grab 62 (Taf. 29, Abb. B). Da es ikonographisch gesehen zur kleinen Gruppe der aufschlussreichen Sonderanfertigungen zählt, sei es unten gesondert besprochen.

Die fennoskandischen und die übrigen nordischen Einzelbelege an Schwimmvogel-Symbolen sind in ihrer Gesamtheit weniger für die Rezeption schamanoider Vorstellungen im Germanischen aufschlussreich als für die Altersbestimmung des lappischen Schamanismus. Die nordschwedischen Belege (Taf. 28, Nr. 10–21) waren nachweislich, die nordnorwegischen Belege (Nr. 23–28) wahrscheinlich im lappischen (samischen) Glaubensleben verankert. Auf die Belegstücke aus dem finnisch-germanischen Berührungsraum um den Ladoga-See und im Süden Finnlands (Nr. 4–9) braucht nicht nochmals eingegangen zu werden. Unter den Belegstücken aus kulturell eindeutig germanisch geprägten Grabfunden sind zwei völkerwanderungszeitlich datiert (Nr. 3.29), wobei allerdings die schwimmvogelfußförmigen Anhänger aus

276 Arne 1936, S. 60–75.

Bosau in Holstein nur unter Vorbehalt in die Kartierung mit aufgenommen wurden.[277] Die Befunde aus den Prunkgräbern von Mammen (Nr. 1) und Fyrkat, Grab 4 (Nr. 2), spiegeln auf ihre je eigene Weise die Rezeption des Tauchmythos im gleichen Zeithorizont und in der gleichen sozialen Umgebung wider, in denen die aquatische Kosmogonie in das heidnische ‚Glaubensbekenntnis' der *Vǫluspá* aufgenommen wurde. Zwar ist der Gesamtbefund von Fyrkat so beschaffen, dass er diese Feststellung erheblich stützen kann, aber in der Durchführung sollte sich dann doch erweisen, dass eine angemessene Abhandlung den vorliegenden Rahmen sprengen würde.[278]

Aufs Ganze gesehen ergibt sich für die Zeit vor der Jahrtausendwende, dass der Nachweis einer Westwanderung des Tauchmythos und der mit ihm verbundenen Bildgehalte in unerwünscht hohem Maße auf die wechselseitige Erhellung angewiesen ist, die vom Vergleich zwischen der Tauchvogel-Ornithophanie am Bildstein Ardre VIII mit denjenigen Denkmälern abfällt, die in Gestalt des Schwimmvogel-Symbolgutes und der permischen Schamanen-Bronzen vorliegen. In der gotländischen Wieland-Szene sind alle Einzelheiten so platziert worden, dass sie den Sinn der Darstellung voll zünden lassen. In Zuweisung der ‚finnisch-ugrischen' Bilddenkmäler an den schamanistischen Vorstellungskomplex sind wir dagegen, wie gesagt, von der Konstanz ihrer Formgebung, ihrer langfristigen Verwendung und – nicht zuletzt – von den schieren Fundzahlen ausgegangen. Einmal abgesehen von der ostentativen Betonung der Tauchfähigkeit mangelt es nach derzeitigem Quellenstand noch sehr an Belegstücken, die aus ihrem differenzierten Bildkontext heraus an die reich aufgefächerte orale Überlieferung zum Tauchmythos heranreichen. Will man den angestrebten Erfolg der Argumentationskette nicht gefährden, empfiehlt es sich daher, das eine Beweisglied durch weitere zu verstärken. Gesucht wären weitere Darstellungen, die sich entweder wie die Bronze von Tarasov auf den Himmelsflug des Schamanen mit dem Tauchvogel beziehen lassen (Taf. 18, Abb. A) oder aber auf die Heraufkunft der Erde vom Meeresboden durch einen solchen Vogel. Dieser mein zweiter Weg zielt auf die Auswertung solcher fußförmiger Anhänger, die nicht nur den Funktionstyp voll ausgebildeter Schwimmfüße zeigen, sondern auch weitere Teilmotive, die sich auf die mythisch gedachte Aufgabe der Schwimmvögel beziehen könnten. Wie stellt man aber auf kleinstem verfügbarem Raum ein derart formloses Etwas dar, wie es Sand, Schlamm oder Erde für den ‚fruchtbaren Augenblick' des Erdtauch-Themas bedeutet?

Von den rezenten Abbildern der ‚Mittelwelt' her betrachtet hätte man etwa die Darstellung von Lochscheiben erwarten sollen. Zwar treten solche Scheiben in Ver-

---

277 Gebers / Hinz 1977, S. 18, Abb. 8,1–10. Für die Deutung als Schwimmfüße spricht mir, dass vier der Anhänger Ritzzeichnungen aufweisen, die sich als drei Zehen deuten lassen. Allerdings weisen Gebers / Hinz mit S. 30, Abb. 13 auf südosteuropäische Vergleichsstücke hin.

278 Aus einem Vortrag sind missverstanden zitiert die Angaben bei Rumpf 1983, S. 547. Man vgl. vorerst die zurückhaltenden Deutungsversuche bei Roesdahl 1982, und Klindt-Jensen 1973, S. 350. *Zu dem sog. ‚Völva-Grab' aus Fyrkat gibt es inzwischen eine vielstimmige Literatur: Price 2002, S. 279–328; Price 2004, S. 115–118; Buchholz 2005, S. 242 f.; Gardeła 2008, S. 52–55; Pentz et al. 2009.

bindung mit Schwimmfüßen auf,[279] haben aber zugleich als broschenartiger Trachtenschmuck fungiert. Mithin bleibt unklar, ob ihnen zusätzlich zu ihrer Benutzung als Gewandhaften noch der gesuchte Bedeutungsgehalt beigemessen wurde. Am Schwanzgefieder der Bronze von Uhtua sind zwar durchlochte Anhänger befestigt, bilden dort aber ein A- und Ω-artig zusammengesetztes Zeichen (Taf. 17, Abb. A/B). Es ist so wenig zu deuten wie das eingerollte Motiv im Zwickel zwischen den Stoßfedern des Schwanzes. Die stark stilisierte Schwimmvogelfigur aus Kampi in Lettland trägt zwar im Schnabel zwei Blechanhänger, doch es könnte sich auch – wie im Falle der vier weiteren Bleche – um bloßen Klapperschmuck handeln (Taf. 29, Abb. A). Ein Ohrgehänge aus der tatarischen ASSR zeigt einen Schwimmvogel in der für Schwimmvogel-Anhänger bezeichnenden Stilisierung[280] (Taf. 29, Abb. C). Da er eine Kugel im Schnabel trägt, an der wiederum eine Doppelperle hängt, scheint in diesem Falle ein deutlicher Hinweis auf das Erdtauch-Thema gegeben. Dieser Vergleich wird allerdings dadurch abgeschwächt, dass von den Flügeln bloße Zierbommeln herabhängen. Schließlich kommen wir wieder auf die Figur des entenartigen Vogels aus Barsoff Gorodok, Grab 62, zu sprechen (Taf. 29, Abb. B). Diese Weißbronze zeigt vom Schnabel ausgehend einen Fortsatz, der sich mit der Brust vereint. Auch in diesem Falle scheint der Schlussakt des Erdtauch-Themas gemeint zu sein, ohne dass Sicherheit gegeben ist.

Trotz der für unsere Fragestellung spärlichen und schwierigen Bildüberlieferung zu Höhepunkt und Abschluss des Erdtauch-Themas ist doch festzuhalten, dass die Bewertung der betreffenden Teilformen dem bereits erzielten Ergebnis jedenfalls nicht widerspricht. Da freilich dieses *non liquet* zur Herstellung eines Gleichgewichts zwischen der germanischen und der ‚finnisch-ugrischen' Evidenz nichts oder nur wenig beisteuert, sei in Anhang ein dritter Weg beschritten: Ausgehend von der gewichtigen Beobachtung, dass es in zahlreichen vor- und frühgeschichtlichen Kulturen Europas nächst dem Kopfe/Schädel der Tiere ihre Füße/Beinknochen waren, die als *pars pro toto* der Ganzgestalt diese vertreten konnten,[281] soll in die Diskussion des ‚finnisch-ugrischen' Kulturmusters eine Parallelüberlieferung zu den bemerkenswert einheitlichen Schwimmfuß-Zeugnissen des Tauchmythos eingeführt werden. Indem wir sie gesondert abhandeln, ist zugleich ein gewisser Ausgleich für verschiedene andere, auf Quellenlage und Forschungsstand beruhende Lücken des Haupttextes angestrebt.

* * *

Ein derart angereicherter Kenntnisstand zum finnischen Schamanismus wird es gestatten, bereits an dieser Stelle in einen Vergleich zwischen der sowohl kosmogonisch als auch schamanistisch bezeugten Thematik der Verwandlung in einen Tauchvogel mit

279 Golubeva 1979, S. 109, Taf. 23.
280 Golubeva 1979, S. 25, Abb. 8 (Tatarische ASSR); Bīrons et al. 1974, Taf. 60,17–18 (Kampi).
281 Klar erkannt und am nachdrücklichsten vertreten bei Maier 1969.

der Tauchvogel-Ornithophanie Wielands auf dem Bildstein Ardre VIII einzutreten, um dann das Ergebnis mit dem Text des Wielandliedes zu vergleichen. Ferner ziehe man das Ergebnis des (als Einleitung vorgelegten) Exkurses heran, wo versucht wird, auf eine in die Frageform gekleidete Behauptung Kirchners näher einzugehen: „Hat man eigentlich schon in Wieland dem Schmied [...] den typischen Schamanen erkannt?“[282] Dieses alles wird zusammengenommen Grund genug sein, auch meine dritte Frage nach Ursprung und Art der Weitergabe schamanoider Züge an den Norden positiv zu beantworten.

Ein religionsgeschichtliches Stichwort auch der Odinsreligion heißt aquatische Kosmogonie. Kurt Schier wird die Beobachtung verdankt, das in der *Vǫluspá* niedergelegte Wissen der altnordischen Seherinnen enthalte eine Kosmogonie, die davon ausgeht, die Erde sei aus dem Urmeer erschaffen.[283] Schier sieht darin eine konkurrierende Schöpfungsgeschichte zum vorherrschenden Erdschöpfungsmythos. Sie sei aus dem nordeurasischen Schamanismus in das Germanische eingedrungen. Nicht nur im Himmel, sondern auch in der Tiefe des Weltmeeres ist demgemäß das Jenseits gedacht worden. Die modernen Restbestände dieser Kosmogonie im eurasischen Bereich und die Übereinstimmungen zwischen der rezenten schamanistischen Überlieferung mit ‚finnisch-ugrischen‘ Bilddenkmälern machen wahrscheinlich, dass wir mit der aquatischen Kosmogonie eine sehr alte Überlieferung im Finnischen fassen. Bereits die Konstanz ihrer auffälligen Formgebung, ihre langzeitige Verwendung und die schieren Fundzahlen (z. B. Taf. 24, Abb. A), so scheint mir, stellen sicher, dass die ‚finnischen‘ Schwimmvogelfuß-Anhänger auf das schamanistische Konzept der aquatischen Kosmogonie zu beziehen sind. Demnach erklärt sich die häufige Hervorhebung der Schwimmfüße aus der Verwendung dieser Gliedmaßen beim ‚Hinabtauchen ins Jenseits‘. Tut sie es aber wirklich? Nach Ausweis der unten erörterten Parallelüberlieferung zur Schwimmfuß-Symbolik ist das in der Tat der Fall. Diese Überlieferung sowie die ebenfalls noch vorzulegenden Anzeichen für eine bestimmte Herkunft von Wielands angeblichem Schamanentum liefern weitere Anhaltspunkte für die Annahme, dass Ursprung und Ausbreitungsrichtung der schamanoiden Züge im Germanischen maßgeblich von der Rolle finnischer Mittelsmänner her angelegt waren. Ist ihnen also auch die Vermittlung der Schöpfungsgeschichte zu verdanken, die in die *Vǫluspá* Eingang fand? Wir wissen es nicht, weil zum derzeitigen Forschungsstand die Einflussnahmen des Schamanismus auf die germanische Gentilreligion zu vielschichtig und je nach Zeit und Raum zu unterschiedlich gewesen zu sein scheinen, als dass man einen Rezeptionsvorgang auf Kosten anderer möglicher Beziehungen absolut setzen könnte.

Legen wir uns nach allem die Frage vor, ob das schamanistische Konzept des Tauchvogels, der sich nicht nur in die Luft erheben kann, sondern der auch die Tiefe

282 Kirchner 1952, S. 258, Anm. 78.
283 Schier 1963.

des Meeres zu durchmessen und zu erkunden vermag, auf die Wieland-Szene vom Bildstein Ardre VIII (Taf. 16.1, Abb. A) in exemplarischer Weise abgefärbt hat. Sie ist sowohl vor dem Hintergrund der Bildzeugnisse als auch nach dem Wortlaut des Wielandliedes zu bejahen. Zum Vergleich ziehe man nochmals die Kleinbronze von Uhtua heran (Taf. 17, Abb. A/B). Während die finnischen Wasservogel-Symbole im Allgemeinen zu klein sind, um eine eindeutige Identifizierung zu erlauben, liegt mit diesem Fundstück ein Exemplar vor, das durch die Tauchhaltung des Alks und die gesondert angefertigten Schwimmfüße am Gefieder unübersehbar auf eine ähnliche Variante der aquatischen Kosmogonie zu beziehen ist wie der Alk von Ardre VIII. Eben die Schwimmvögel sind es, die auf vielen rezenten Schamanenstäben „[…] im Fluge, mit ausgebreiteten Schwingen und vorgestrecktem Hals erfasst […]“ sind[284] (vgl. Taf. 26, Abb. C). Jetzt schließlich verstehen wir auch, was es mit den eigenartigen *fitjom* auf sich hat, mit jenen Schwimmhäuten, auf die Wieland sich erhebt, um hohnlachend die Versehrung seiner menschlichen Beine durch den irdischen Machthaber ungeschehen zu machen. Sie stehen *pars pro toto* für die Schwimmfüße des Alben und Schmiedehelden an seinem Wechselbalg als Tauchvogel[285] (vgl. Taf. 37, Abb. A2).

284 Kirchner 1952, S. 277.

285 Die umstrittene Deutung von *verða ec á fitjom* in Strophe 28 der *Vǫlundarkviða* kreist um die drei Lesungen ‚auf die Füße kommen (eigentlich: werden)‘, ‚sich auf Schwimmhäuten erheben‘ und ‚sich auf Fittichen erheben‘. Letztere, von de Vries 1952, S. 197, eingeführte Lesung setzt ein Wortspiel mit dem niederdeutschen Wort *vittek*, ‚Fittich‘, oder ags. *featherac*, ‚Flügel‘, voraus. Erstere wurde bereits vertreten von Fritzner 1886, s. v. *fit*. Noch Jón Helgason 1962, schreibt S. 74 (übersetzt): „*verða a fitjum* muss ‚auf die Füße kommen‘ bedeuten. Das Wort *fit* kennen wir heute am besten als Haut zwischen den Zehen von Wasservögeln – und einige haben diese Bedeutung auch hier gesucht: Vǫlundr nimmt an, schwimmend die Insel zu verlassen oder spreche von sich als Vogel. Beides ist aber unpassend. Dies gilt auch von der Vermutung, dass sich dahinter ein mißverstandenes deutsches Wort *fittich* verberge. Es ist richtig, dass *fit(jar)* nicht von Menschenfüßen gebraucht wird, sondern von der Fußhaut von Tieren […]“. – Diese freundlichen Hinweise und die Übersetzung verdanke ich der steten Hilfsbereitschaft Heinrich Becks. – Hinsichtlich der Bedeutung *fitfuglar*, ‚Schwimmhaut der Wasservögel‘, verweist Fritzner auf Grágás 2, S. 155 (Vilhjálmur Finsen [Hg.] 1852:2), wo es heißt, dass Rinder und Schafe und Schweine an den Ohren gezeichnet werden sollen, Vögel aber an den Schwimmhäuten *(marka a fitiom)*. Dies allein seien gesetzlich anerkannte Marken am Hausvieh. Mithin war die Bedeutung *fit*, ‚Schwimmhaut‘, allgemein bekannt und es sind vom Sprachlichen her verschiedene Deutungen möglich. Welche davon zu bevorzugen wäre, hängt also vom Gewicht ab, das man der nonverbalen Überlieferung zubilligen möchte oder auch nicht. Am nächsten stehen der von mir aus den dargelegten (und mit unten noch weiter zu untermauernden) Gründen bevorzugten Übersetzung die Überlegungen bei Becker 1973, S. 182–184 und Buisson 1976, S. 74–80, insbesondere S. 80. Becker betont zu Recht den Zusammenhang zwischen dem albischen Wesen Wielands und dessen Fähigkeit zum Gestaltentausch. Ähnlich hatte bereits argumentiert: de Boer 1907, S. 139. Man vgl. auch Niedner 1889. Buisson, der die Alk-Figur von Ardre VIII für eine Darstellung Wielands in Schwanengewandung hielt, geht ausführlich auf die *alter ego*-Thematik ein. Obwohl ihm in einer – auf besondere Nachfrage hin gelieferten – Übersetzung Dietrich Hofmanns (Buisson 1976, S. 79) die Alternative ‚Schwimmhäute‘ oder ‚Fittiche‘ durchaus angeboten wurde, möchte er *fitjom* auf die Schwimmhäute an den Füßen des ‚Schwans‘ beziehen. *Siehe zu diesem Problem jetzt von See / La Farge et al. (Hg./Übers.) 2000, S. 233–236.

8 Zur interkulturellen Verortung des Wieland-Stoffes aus der Vogelperspektive finnisch-germanischer Verkehrsbeziehungen

An dieser Stelle angelangt, dürfen wir in ikonographischer Hinsicht uns sozusagen selbst zurücknehmen; es bei den Antworten zu den eingangs umrissenen drei Problemkreisen belassen. Es wirft das Wielandlied im Spiegel der Bilddenkmäler mehr neue Fragen auf als andere zu beantworten. Abgesehen von den Folgerungen, die hoffentlich anderwärts einmal für die sozialgeschichtliche Beurteilung des frühmittelalterlichen Schmiedehandwerks zu ziehen sind, sehen wir uns also befriedigt und überlassen den Ethnologen und Fachhistorikern, vor allem aber den Philologen das Feld, die sich in Gestalt von Anglisten, Germanisten, Nordisten und Finno-Ugristen an der Diskussion beteiligen.[286] Lediglich in einer Hinsicht sei der erreichte Stand noch weiter untermauert. Allen kulturgeographischen Argumenten wird der Vorschlag ebenfalls gerecht, den ursprünglichen Syntheseraum zwischen der Odinsreligion – also der germanischen Gentilreligion in ihrer wodanidischen Ausprägung – und dem nordeurasischen Schamanismus, vorzugsweise auf den finnisch-germanischen Berührungsraum hin einzuengen.

Zusammenfassend sei dazu nur Folgendes bemerkt: Die Anwesenheit schwedischer Fahrensleute im Ladoga-Gebiet ist bereits für das 6. Jahrhundert nachgewiesen.[287] Gleichzeitig entstand auf dem upplandschwedischen Festland, in Mittelschweden und an der finnischen Küste des bottnischen Meerbusens (Österbotten) eine einheitliche Provinz des germanischen Tierstils I[288].

Von dieser Zeit an sollte Finnland kontinuierlichen Anteil an der merowingerzeitlichen (‚vendelzeitlichen‘) und wikingerzeitlichen Kulturentwicklung des Nordens haben. Spätestens im 8. Jahrhundert muss es im Gebiet von Ladoga zu Begegnungen mit den Finnisch sprechenden Trägern des Pelzhandels aus diesem Raum selbst, aber auch aus dem permischen Gebiet gekommen sein.[289] Das auslösende Moment waren zweifellos die Handelsunternehmungen im östlichen Ostseebecken, die sich sowohl auf die finnischen und die slavischen und germanischen Küstenstriche erstreckt haben und die diesen Verkehrsraum in einen einheitlich wirkenden Verbund einbrachten.[290]

286 Es mag an dieser Stelle angebracht sein, an das mit Anm. 212 und 268, 299–300 angedeutete Desiderat einer Sammlung der verstreuten Belege zum finnischen Zauber in den altisländischen Quellen zu erinnern.

287 Kivikoski 1939. Zur Einordnung in den handelsgeschichtlichen Zusammenhang Vierck 1983, S. 16–47, insbesondere S. 21.

288 Erä-Esko 1965; zu dessen These unmittelbarer angelsächsischer Kulturbeziehungen einschränkend Vierck 1967a; Vierck 1979, S. 355–395, insbesondere S. 376.

289 Zusammenfassend wie Anm. 287.

290 Zusammenfassend Vierck 1983, S. 19–37 mit S. 51, Abb. 4.

https://doi.org/10.1515/9783110751420-009

Vom Ende des 8. Jahrhunderts an waren sozialwirtschaftliche Rahmenbedingungen im Osten wie im Westen der wikingerzeitlichen Welt geschaffen, die auch die Ausbreitung geistiger Kulturgüter begünstigt haben. Die Eröffnung des *Österled*, also der pontisch/iranisch-skandinavischen Transitverkehrsadern, einmal auf dem ‚Wege zwischen den Warägern und den Griechen', sodann auf der Pelzhandelsroute über Jaroslavl und Bolgar nach Itil am Kaspi-See, hat bewirkt, dass Alt-Ladoga Drehscheibe der Handelsströme war, bevor es von Novgorod überflügelt wurde (Taf. 34, Abb. 34A). Spätestens zu diesem Zeitabschnitt ist es zur ständigen Ansiedlung von Nordleuten im Ladoga-Gebiet gekommen. Aus der alltäglichen Berührung von Mitgliedern der Nachbarvölker und aus ihrer mutmaßlich oft eingetretenen Vermischung durch Familienbande mussten unausbleiblich Wechselwirkungen entstehen. Man wüsste zu gerne, wie es um das geistige Leben am Orte bestellt war. Einen wesentlichen Anhaltspunkt hat Aslak Liestøl anhand eines längeren, auf einen Stab in Runen des 8.–9. Jahrhunderts geschnitzten Textes ermittelt. Dieser Fund lässt auf einen Schreiber aus schwedischer Umgebung schließen. Er verstand es, im Stabreim für eine Gesellschaft zu schreiben, in der es nicht nur üblich war, zu lesen und zu schreiben, sondern in der man auch lebhaft an der altnordischen Dichtung Anteil nahm:

> Diese Seite der Kultur kann nur in einer Gesellschaft blühen, die recht wohlhabend ist und in einem nordischen Sprachmilieu, das sowohl groß und stark genug ist, um diese heimatliche Tradition fortzusetzen als auch den engen Kontakt mit der nordischen Heimat im Westen zu halten.[291]

Selbstverständlich sind der Ort und die Umgebung von Alt-Ladoga nicht als der einzig mögliche Syntheseraum finnisch-germanischer Kulturgüter anzusehen. So wäre zum Beispiel auch an tiefer im Binnenland liegende Bezirke zu denken oder auch an die vorgeschobene Lage der Åland-Inseln im Fernverkehr zwischen der fennoskandischen Küste und Ostschweden (vgl. Taf. 31). Aber aufs Ganze verstärkt sich doch bei näherem Zusehen der Eindruck, dass hier am Südostufer des Ladoga-Sees spätestens vom 8. Jahrhundert an nicht nur alle Voraussetzungen geschaffen waren, die auf kulturelle Symbioseleistungen hintreiben mussten, sondern dass hier auch tatsächlich diese Leistungen in einem Maße erbracht wurden, dem im Vergleich zu anderen Gebieten der Vorrang zukommt. Anne Stalsberg verdanken wir eine sorgfältige, archäologischen Befund und schriftliche Überlieferungen gegeneinander abwägende Erörterung der verschiedenen Faktoren, die zur Angleichung breiter Bevölkerungsgruppen unterschiedlicher Herkunft führen sollten.[292] Sie unterscheidet (1.) militärische Unternehmungen der Wikinger im ‚großschwedischen' Russland von (2.) Versuchen zu früh-

291 Liestøl 1970, S. 122f. – Die Aussagen der schriftlichen Überlieferung zu Alt-Ladoga sind jetzt bequem erreichbar über das Register s. v. Aldeigjuborg, bei Pritsak 1981. Zum wikingischen Transitverkehr zwischen Ostsee und Pontus/Iran vgl. man oben mit Anm. 186–188.
292 Stalsberg 1982, S. 279–281. Man vgl. auch – unter Betonung des ‚frauenarchäologischen' Aspekts – Stalsberg 1984.

staatlichen Herrschaftsbildungen unter der Ägide von angeworbenen Heerführern und königlichen Beamten. Ferner geht sie (3.) auf die Bedeutung schwedischer Piraterie an den finnischen Küsten ein, auf die Frage einer ständigen landwirtschaftlichen Besiedlung (4.), auf den Handel (5.) und schließlich auf den Nachweis von Exogamie und anderen Formen familiärer Kontaktnahmen (6.). Ohne die Bedeutung des ersten Punktes – gerade auch im Blick auf Steuererhebungen – unterbewerten zu wollen, macht sie auf Hinweise im Fundstoff aufmerksam, die eher auf friedliche und nicht auf antagonistische Wechselbeziehungen hindeuten. Die Bedeutung des zweiten und dritten Punktes ist aus archäologischer Sicht schwer einzuschätzen. Hingegen gibt es deutliche Anzeichen einer landwirtschaftlich begründeten Ansiedlung, die jedoch nicht ebenso bedeutend gewesen sein kann wie die im Gefolge der wikingischen Einwanderungswelle auf den atlantischen Inseln. Erwartungsgemäß finden sich viele Anhalte für die Bedeutung des fünften Punktes, überraschenderweise aber auch für den sechsten. Die physische und kulturelle Vermischung ostsee-finnischer und nordgermanischer Bevölkerungsgruppen lässt sich an den Gebräuchen der Grablegung ablesen.

Versuchen wir diese Ergebnisse in den größeren Zusammenhang finnisch-germanischer Verkehrsbeziehungen zu stellen, so ist zunächst daran zu erinnern, dass der von Alt-Ladoga durch den Ladoga-See und über die Neva nach Westen strebende Handelsweg zum upplandschwedischen Pelzhandelsplatz Birka bei Stockholm und nach Gotland führte. Von den finnisch besiedelten Küstenstrichen der Ostsee aus betrachtet liegt nicht nur das mitteleuropäische, sondern auch das dänische und südschwedische-Festland weit hinter einem Horizont, der von der Insel Gotland beherrscht wird. Vor allem über diese Handelsinsel werden daher auch Einflussnahmen auf dem Gebiet der geistigen Kultur über den sogenannten *Västerled* an den westnordischen Raum sowie nach Mittel-und Westeuropa ausgestrahlt haben. Während Kulturbeziehungen zwischen dem östlichen Ostseebecken und dem ‚Nordseeblock' während der Völkerwanderungszeit vorhanden, aber weniger eng als in der nachfolgenden Zeit geknüpft waren, steht am Ende der Entwicklung in spätwikingischer Zeit ein kulturell weitgehend vereinheitlichter ‚Nord-Ostseeblock'. Unter den zahlreichen Verbreitungsbildern, die das Hinüber und Herüber der Beziehungen zwischen Alt-Ladoga im Osten und den Königreichen von York und Dublin im Westen illustrieren, sei Kristina Ambrosianis Fundkarte zu einem ebenso einfachen wie zahlreich vorhandenen Kulturgut herausgegriffen, wie es die Knochenkämme sind (Taf. 30).[293]

293 Ambrosiani 1981, S. 160, Abb. 97. – Zur Deutung dieser Verbreitungsbilder im größeren Zusammenhang vgl. man Steuer 1987, S. 181, Abb. 23. Im gleichen Band sind weitere Beiträge aufzuschlagen, die unser Thema betreffen; man vgl. vor allem Jansson 1987. – Zusammenfassend zu den Fortschritten, die seit Herbert Jankuhns Beitrag zur 20. Spoletiner Tagung in der Entstehungsfrage eines einheitlichen Verkehrsraumes im Nord-Ostseebereich erzielt wurden (Jankuhn 1973), äußern sich: Vierck 1983; Vierck 1984, S. 366–434; Noonan (Hg.) 1982. – 20 Fundkarten, die geeignet sind, die kulturelle Entfaltung des ‚Nord-Ostseeblocks' während des 8.–9. Jhs. zu verdeutlichen, legt vor und erläutert: Müller-Wille 1985.

Vor diesem Hintergrund, der auf Kosten anderer Verbindungslinien mit kräftiger gezogenen Strichen nur umrissen wurde, dürfte auch die Ausbreitung schamanoider Vorstellungen und Praktiken im heidnisch-germanischen Bereich vonstatten gegangen sein. So wenig sich die christliche Irish Sea Culture ohne ihre rückwärtigen Kulturbeziehungen verstehen lässt, die nicht nur in die Bretagne und nach Südfrankreich, sondern über Spanien auch mit dem Mittelmeerbecken aufrecht erhalten wurden,[294] so wenig wird man dem Entstehen eines neuen Kulturraumes in Nordwest- und Nordeuropa gerecht, ohne seine rückwärtige Anbindung an die nordosteuropäischen Ausläufer der nordeurasischen Welt zu würdigen.

Wohlgemerkt geht es mir nicht darum, jene südlichen und westlichen Einflussnahmen in irgendeiner Hinsicht zu verkleinern, denen die angelsächsische Kulturentwicklung ihren engeren Anschluss an die stadtrömische wie an die spätkeltische, an die merowingische wie an die karolingisch-ottonische Entwicklung verdankt hat. Vom frühen 7. Jahrhundert an waren diese Einflüsse der Tradition von Antike und Christentum tief verpflichtet und kontinuierlich verbunden.

Auch wurden zwei Zeugen dieser Entwicklung bereits genannt. Der Kreuzschaft aus der Pfarrkirche von Leeds wirkt wie das Symbol einer folgenreichen Kultursynthese in ihrer Anfangsphase[295] (Taf. 8). Ähnlich steht es um den Gebrauchszweck und das Bildprogramm von *Franks Casket*.[296] – Es geht hier nicht um die langzeitig wirksame Dauer dieser oder jener Einflussnahme. Vielmehr sehe ich mich nach Auswertung der Bilddenkmäler zu Wieland zu dem Schluss gedrängt, dass kulturell bedeutende Veränderungen, die im Gefolge der Völkerwanderungszeit eingetreten sind, nicht auf die Begegnungen und Auseinandersetzungen zwischen den Trägern romanisch-byzantinisch, slavisch oder germanisch geprägter Kulturen beschränkt waren. Das *ceterum*

294 Für die Zwecke eines Kontrastvergleichs ziehe man etwa heran: Alcock 1965; Vierck 1970a; Vierck 1970b; Vierck 1970c; Bowen 1972; Thomas 1976; Roth 1979, S. 12–22 mit S. 20, Karte, Abb. 7; Davies 1982, S. 56, Abb. 21; James 1982; Richter 1983, S. 30–34. – Da ihre Kenntnis nicht ohne weiteres vorauszusetzen ist, sei einschränkend auf die verhältnismäßig neue Einsicht hingewiesen, dass man – eigentlich selbstverständlich – die Kontaktnahmen zwischen den zwei kulturellen Blöcken rund um die Nordsee und rund um die Irische See differenziert nach Zeit und Raum zu erörtern hat. Zum Beispiel wurden im Rahmen des irischen Missionsfeldes schon bald gemeinsame Bande geknüpft, trotz aller Unterschiede, die blieben; so – im Widerspruch zu Nora K. Chadwick – Peter Sawyer 1978, S. 49–52, so neuerdings mit ausführlicher Begründung Richter 1982.

295 Umrissgestalt und Bildprogramm des Kreuzes sind – in ihrer Verschmelzung (letztlich) frühchristlich-antiker, germanischer und spätkeltischer Einflüsse – einer größeren Gruppe von freistehenden Kreuzen zuzuordnen, die zuletzt Wilson 1984 behandelt hat.

296 Eine ähnliche Verschmelzung ist seit langem für das Bildprogramm von *Franks Casket* erkannt und gewürdigt worden; so zuletzt bei Becker 1973 und Hauck 1976; Hauck 1973; Hauck 1977. Hinzu kommt, dass die Kastenform auf spätantike Vorbilder nach Art der Lipsanothek von Brescia zurückführt. Wie in der Antike war es der Gebrauchszweck solcher Kästchen, vornehmen Damen als Behältnisse von Wertgegenständen zu dienen: Vierck 1978, S. 98–102. – Zu den Rezeptionsformen mediterraner Kunstströmungen äußert sich zusammenfassend Bruce-Mitford 1967. Zur angelsächsisch-christlichen Mischkultur aus philologischer Sicht grundlegend Hofmann 1955.

censeo dieser Abhandlung, das, worauf es mir in kulturvergleichender Hinsicht vor allem ankam, wäre erhört, wenn man sich mit Tinte notiert hätte, und zwar eingedenk des Verschiedenen und des Vielartigen, aber auch des Bunten und Zufälligen der Übergangsepoche: Neben den Ausstrahlungen des insularen Westens mit seiner spätkeltischen Bevölkerung und neben dem folgenreichen Einbruch der ‚Reiternomaden' in das nachrömische Kulturgefüge möchte auch der ‚finnisch-ugrische' Nordosten der alteuropäischen Welt in seinen schöpferischen Wechselwirkungen mit anderen Geschichtslandschaften erforscht werden. In dem Maße, in dem sich die Forschung von der einseitigen Annahme germanischer Einflussnahmen auf die ostseefinnische Überlieferung getrennt hat,[297] im gleichen Maße erscheint es auch sinnvoll und ergebnisreich, eine Blickwende vorzunehmen. Offenbar empfiehlt es sich, den ‚seegermanischen' Kulturraum der Nordgermanen, Friesen, Sachsen, Angeln und Angelsachsen gelegentlich aus der ‚finnisch-ugrischen' Richtung zu mustern.

Endlich fragt man sich vom ost-westlichen Standpunkt dieser Warte aus mit größerem Recht, ob nicht die Gestalt Wielands als eine literargeschichtliche Gegenfigur eines historisch-archäologischen Befundes in Betracht zu ziehen wäre, als eine Figur also, die entweder warägische oder noch frühere skandinavische Ausgriffe gen Osten widerspiegelt. Spätestens vom 6. Jahrhundert an haben, wie wir sahen, diese Vorgänge das östliche Ostseebecken erfasst, um dann während der Wikingerzeit auf den Handel der arabischen Länder auszugreifen und ihn über die Brücke der Steppen- und Waldzonen hinweg mit den Handelsströmen in den Königreichen des germanisch beherrschten Nordens und Westens zu vernetzen. Da vor allem auch finnische Stämme sowohl Leidtragende als auch Nutznießer dieser Entwicklung gewesen sind, fragt man sich unwillkürlich, ob sich im Wielandlied nicht ‚staatliche' Überschichtungsvorgänge aus dem Blickwinkel persönlicher Kränkung niederschlagen haben. Aber damit ist bereits ein Problem der Zukunft angeschnitten, das sich nur unter bestimmten, forschungsgeschichtlich schon länger erörterten Voraussetzungen lösen ließe. Es sei immerhin erwähnt, ohne selbst zu seiner Lösung viel beitragen zu können; denn abschließend ließe sich dieses Problem doch nur im größeren Rahmen der alten Grundsatzfrage erörtern: Wie war es grundsätzlich um das Vermögen der Sagadichtung bestellt, geschichtsträchtige Ereignisse in die Schilderung privater Konflikte einzuführen und umzuwandeln?

297 Und zwar in Weiterführung älterer Erkenntnisse des Domenico Comparetti 1892. Er machte S. 156–158 erstmals auf die schamanistischen Züge der Überlieferung aufmerksam. Zur forschungsgeschichtlichen Stellung Comparettis äußert sich Fromm 1967, S. 16.

Anhang

1 Zur Verknüpfung des Erdtaucher-Symbolgutes mit dem ‚finnisch-ugrischen' Tieropfer und dem Schamanismus

Anders als die Richtung, in die oben der Vorschlag ging, hat die Aufmerksamkeit der Forschung hinsichtlich des Verlaufsweges, auf dem Vorstellungen und Praktiken der nordgermanischen Überlieferung schamanoide Züge angenommen haben, sich entweder auf den nordeurasischen Schamanismus allgemein gerichtet oder aber auf den *noaide*-Schamanismus. Dieser wurde von den Lappen (Samen) in ihrer Eigenschaft als gesonderter Zweig am Baum der finnisch-ugrischen Sprecher geübt.[298] Eine abweichende Auffassung, die sich aber nicht hat durchsetzen können, hatte lediglich Åke Ohlmarks vertreten.[299] Hilda R. Ellis Davidson hat stärker die nordosteuropäischen Einflüsse im Glaubensleben der wodanidischen Gentilreligion betont, und zwar im Rahmen ihres Buches über den Warägerweg und die Pelzhandelsroute.[300] Was die ‚finnisch-ugrischen' Schwimmvogel-Symbole anbetrifft, so war der ostentativen Betonung von Tauchfähigkeit bereits ein wesentlicher Hinweis für ihre Bezugnahme auf den Tauchmythos als einer Kosmogonie zu entnehmen, die ihrerseits eng mit dem schamanistischen Vorstellungskomplex verknüpft gewesen ist. Angesichts des Mangels an Belegstücken mit reich ausdifferenziertem Bildkontext gab jedoch erst die Widerspiegelung des Mythos in einem nordgermanischen Bilddenkmal den Ausschlag für die Annahme, es habe die finnische Brückenlandschaft zwischen Steppenzone und Ostseeraum ihren bedeutenden Anteil am Eindringen sowohl aquatisch-kosmogonischer als auch schamanoider Züge in die germanische Überlieferung gehabt. Man möchte daher die Belege für die Verknüpfung des Erdtaucher-Symbolgutes mit schamanistischen Vorstellungen und Praktiken verdichten. Es eröffnen sich da grundsätzlich ein quantitativer und ein qualitativer Zugang.

Zum einen stellt die Westwanderung des Tauchmythos und der mit ihm verbundenen Bildgehalte nur einen unter mehreren Überlieferungssträngen dar, welche – geistesgeschichtlich gesehen – den ‚Nord-Ostseeblock' mit dem nordeuropäischen Festland verknüpfen. Ihn mit weiteren Strängen möglichst geschickt so zu bündeln, dass sich zeitliche Schichtungen stärker abheben, hätte von den wenig beachteten Forschungsergebnissen der Golubeva auszugehen.[301] Sie hat dreizehn Typen des

298 Strömbäck 1935; Strömbäck 1970. Zum heutigen Forschungsstand (*=1980): Bäckman / Hultkrantz 1978, S. 37, 57 f.
299 Ohlmarks 1939, S. 310–350.
300 Davidson 1976, S. 283–299 (‚The Role of the Shaman'), insbesondere S. 290, 293–295, 298. – Hingegen hält es schwer, den Ausführungen von Aage Kabell 1980 zu folgen. Er nimmt nicht nur von lappischer, sondern auch von finnischer Seite (S. 34–39) her eine Einflussnahme schamanistischer Trommelgesänge auf die Skaldendichtung an.
301 Golubeva 1964, S. 119, Abb. 1.

https://doi.org/10.1515/9783110751420-010

wolgafinnisch-ugrischen Symbolgutes samt ihrer Westverbreitung zusammengestellt (Taf. 31), Typen, die allerdings das 9.–11. Jahrhundert, also eine Zeit betreffen, für die eine Rezeption des Tauchmythos im Germanischen ohnehin belegt ist. Obwohl die Typenauswahl potentiell so aufschlussreiche Motive einschließt wie Mannsfiguren zwischen Vogelpaaren oder dioskurenhaft zusammengestellte Reiterpaare, sei nur darauf verwiesen.

Zum anderen besteht Aussicht, über das bloße *pars pro toto*-Argument für das ikonographische Signal der hervorgehobenen Schwimmfüße hinaus zu gelangen. Es muss nämlich auffallen, dass es im Finnischen weitere Tierfuß-Symbole gibt, die es gestatten, das eine Motiv in eine Reihe mit anderen zu stellen, die sich gleichfalls von schamanistisch geprägten Vorstellungen her verstehen lassen. In einem Falle vertreten sie ebenfalls eine Vorstellung, die den ostsee- und den wolgafinnischen Raum in der einen Richtung enger mit den rezenten Reliktgebieten des eurasischen Schamanismus verknüpfen und in der anderen mit der skandinavischen Halbinsel.

Von Festland-Schweden[302] (Taf. 32, Abb. B1) über die Åland-Inseln[303] (Taf. 32, Abb. B2–4) bis ins Wolga-Oka-Gebiet sind aus Grabfunden Tonmodelle in Gestalt von Bibertatzen in Schwimmhaltung bekannt geworden. Nach Ella Kivikoski, die auch eine zoologische Bestimmung dieser Symbole veranlasst hat, scheinen sie nach dem derzeitigen Wissensstand auf den Åland-Inseln primär zu sein, wo einige der über 50 Belegstücke bereits in Gräbern des 7. Jahrhunderts abgestellt wurden. Die 71 Tontatzen aus Russland stammen dagegen aus Gräbern der Zeit von 900–1050. Eine Erklärung für die Auswahl der Bibertatze als eines Symbols, das offenbar eigens für den Grabbrauch angefertigt wurde, vermag Kivikoski nicht beizubringen:

> Sicher ist meines Erachtens, dass in Anwendung und Herstellung der Tontatzen von Åland und des Oka-Wolga-Gebietes irgendein Zusammenhang bestehen muss. Erklären ließe es sich durch die Berührung, die durch die Ostfahrer auf ihren Reisen in den Gewässern Russlands zustande gekommen waren [...]. [304]

Wie immer man die Ausbreitungsrichtung des Symbolguts auch zu beurteilen hat, die Tatsache kann nicht auf Zufall beruhen, dass in der gleichen Zeit und in den gleichen Gebieten, in denen man den Schwimmvogelfüßen einen hohen Symbolwert zuerkannt hat, man auch die Schwimmextremitäten eines für seine gute Tauchfähigkeit bekannten Vierfüßers zum Symbol wählte. Nun verhält es sich so, dass zu den erfolgreichen Tiertauchern, die in den aquatischen Schöpfungsmythen eine Rolle spielen, nicht nur die Schwimmvögel zählen. Erwähnt werden auch: Biber, Otter, Nerz, Moschusratte und Schildkröte. Meines Wissens sind allerdings diese ‚Land-

302 Kivikoski 1973, Taf. 106.950; Thunmark-Nylén et al. (Red.) 1981, S. 163, Abb.; Jansson 1987, S. 783, Fig. 5b.
303 Kivikoski 1965, S. 28, Abb. 3. Jansson 1987, S. 783, Fig. 6 (Fundkarte).
304 Kivikoski 1965, S. 30.

tiere', die in enger Beziehung zum Wasser stehen, zwar bezeichnend für die nordamerikanischen Tauchmythen,[305] aber unbekannt unter den Schöpferwesen in den nordeuropäisch-nordeurasischen Berichten. Lassen wir daher zunächst in der Schwebe, ob die Bibertatzen-Modelle eine unmittelbare Parallelüberlieferung zu den Schwimmvogel-Motiven darstellen, oder ob jene lediglich in einem größeren mythisch-rituellen Zusammenhang mit diesen zu vergleichen sind.

Die Umrisse dieses größeren Zusammenhanges lassen sich am besten von den Pferdebildern her abstecken. Von der russischen Forschung werden sie im Allgemeinen zusammen mit den Vogelsymbolen abgehandelt.

Die vogelförmigen, von uns auf den Tauchmythos bezogenen Anhänger sowie die Anhänger in Gestalt von Schwimmvogelfüßen aus dem 5.–11. Jahrhundert wurden in den gleichen Gebieten gefunden, aus denen auch Darstellungen von Pferden oder Pferdeprotomen in großer Zahl vorliegen. Alle vier Motivgruppen können im Verband der gleichen Funde und an den gleichen Gegenständen auftreten[306] (z. B. Taf. 32, Abb. A1–6). Wie eng die eine Tierthematik gedanklich auf die andere bezogen gewesen sein muss, geht insbesondere aus späten Darstellungen von Vögeln hervor, die statt der Vogelköpfe Pferdeköpfe mit sorgfältig modellierten Mähnen aufweisen.[307] Zu den gewiss eindrucksvollen Belegen für eine gedankliche Verbindung, die das Pferdemotiv mit der Darstellung von Schwimmvögeln einging, zählt das Inventar des Schmiedegrabes von Suworowo an der Vjatka (Taf. 33). Genauer gesagt liegt – anthropologisch wie trachtenkundlich gesichert – das Grab einer Frau vor (Grab 6), die im Nebenerwerb Schmuck und Trachtenzubehör hergestellt hat.[308] Das Gräberfeld von Suworowo hat Wladimir Gening, der verdienstvolle Erforscher der wolgafinnischen Ur- und Frühgeschichte, ausgegraben und es in umsichtiger Weise vorgelegt. Dazu gehören zeichnerische Rekonstruktionen der Befunde (z. B. Taf. 33). Der Beigabenspiegel vertritt in repräsentativer Weise die aselinskische Kultur.[309] Sie ist physiographisch durch den Oberlauf der Wolga, die mittlere Kama und die untere Vjatka begrenzt. Die obere Zeitgrenze dieser Kultur reicht über das 6. Jahrhundert nicht hinaus; ihre Blütezeit lag am Übergang von der Antike zum Mittelalter.[310] Was die äußere Erscheinung der Schmiedin anbetrifft – einer Frau, die weder in Alltagskleidung noch im Totenkaftan, sondern sichtlich in ihrem Zeremonialkostüm bestattet wurde –, so mag es an dieser Stelle sein Bewenden mit dem Hinweis auf ihren überreich mit Draht-, Brokat-, Blech- und Klapperschmuck besetzten Aufzug haben. Ferner gehörten zum erhaltenen Bestand aus Kappe (Taf. 33, Abb. B), Epauletten, Pektorale (Taf. 33, Abb. B1), Bauch- und Gürtelgehängen, zu dem mit Chalzedon-Scheiben verzierten

305 Stein 1981, S. 90–93 (Biber); Schmidt 1955, Register s. v. Tauchen nach Erde.
306 Golubeva 1962, Abb. 4,1; Golubeva 1979, S. 96, Taf.10, S. 106–109, Taf. 20–23.
307 Kivikoski 1973, Taf. 125, Nr. 1136–1137; Sjövold 1974, Taf. 49d, e; Lange / Tamm 1984, S. 408, Abb.
308 Gening 1963, S. 152, Tabelle 2 mit S. 41, Abb. 19 (Rekonstruktion).
309 Gening 1958; Fodor 1976, S. 67.
310 Gening 1966.

Gürtel und den aufwendig verzierten Stiefeln auch zwei knöcherne Lochscheiben. Sie lagen auf Brusthöhe.

Für die Zwecke dieses Exkurses ist zweierlei entscheidend. Zum einen ist das Pektorale sowie das Bauchgehänge mit – insgesamt zwölf – Pferdefiguren verziert (Taf. 33, Abb. B1). Zusammen mit den zwölf schwimmvogelförmigen Anhängern eines Typs, der im Wolgafinnischen weit verbreitet war[311] (Taf. 33, Abb. C1 und Taf. 34, Abb. B) und einem Schwimmvogelfuß-Anhänger (Taf. 33, Abb. A) lässt sich deren Formgebung wie folgt charakterisieren: Sie vertreten die ersten und recht unbeholfen wirkenden Schritte auf dem Wege zu schlüssigen Lösungen aus der Zeit gegen Ende des 1. Jahrtausends (z. B. Taf. 32, Abb. A1–6). Es trägt nicht wenig zum Verständnis einer stilbildenden Gebrauchskunst in ihrer Anfangsphase bei, dass es – wenn wir Ella Kivikoski folgen – nicht ausgeschlossen ist, in den Gürtelgehängen als der wichtigsten Zusatztracht an der wolga-ostseefinnischen Frauenkleidung den Beginn der rezenten *Kaatterit* zu fassen:

> Kaatterit waren Seitenverzierungen des Gewandes, wie sie unseres Wissens vor allem in Ingermanland, aber auch zum mindesten bei den Esten und Mordwinen üblich waren. Es waren Gewebestreifen, je zwei miteinander verbunden, wie sie von jungen Frauen, aber auch von Mädchen paarweise auf den Hüften getragen wurden, vom Gürtel herabhängend, wie Vahter es abbildet.[312]

Zum anderen ist im vorliegenden Falle Sicherheit gegeben, dass die symbolischen Tierfiguren einen Ausschnitt des frühfinnischen Glaubenslebens auf authentische Weise widerspiegeln. Wir beziehen uns da weniger auf die Kleidung in ihrer Eigenschaft als Zeremonialkostüm, das nach Ausweis des starren – vermutlich auf einen Brustlatz aufgenähten – Pektorals keinesfalls tagtäglich angelegt wurde. Diese Schlussfolgerung wird auch weniger durch den schwimmvogelfußförmigen Anhänger nahegelegt.[313] Vielmehr sei aufmerksam gemacht auf den einzigartigen Umstand, dass die Schmiedin von Suworowo aufgrund einer handwerklich aufschlussreichen Befundlage das Trachtzubehör (und den Schmuck) selbst hergestellt hat, das sie am Leibe trug. Neben Werkstoff für den Bronzeguss (Zinnbarren) und zahlreichen Werkzeugen für die Bronzeverarbeitung liegen ein Hilfsmittel (Gussform für Riemenzungen) und Fertigwaren (Bronzeringe) vor. Es steht zu erwarten, dass als deren konkrete Urheberin die Frau auch um den Bedeutungsgehalt jener Tiersymbole gewusst hat, die sie für sich und andere Damen in Bronze goss.

* * *

311 Golubeva 1979, S. 8/9 (Gesamt-)Karte mit Abb. 1, S. 11, Karte Abb. 2.
312 Kivikoski 1965, S. 26.
313 Obschon die sekundär gedrillten Bohrlöcher des (oben abgebrochenen) Anhängers auf eine gewisse Anhänglichkeit an das Symbol hindeuten.

Als erster hat Michail Georgievic Čudjakov einen religionsgeschichtlichen ‚Aufhänger' für die auffällige Vorliebe gesucht, die das Pferdemotiv bei der frühmittelalterlichen Bevölkerung des Kama-Gebietes genoss. Er hat es als Symbol eines Himmelsgottes ausgelegt.[314] Ähnlich argumentierte die Gorjunova.[315] Sie trug ihrerseits eine wichtige Beobachtung aufgrund ihrer Fundkarte zu pferdeförmigen Anhängern des 10.–11. Jahrhunderts bei.[316] Demnach verdichtet sich deren Fundstreuung in einem Gebiet rund um den Rostow-See, also unfern der Siedlungsgebiete gelegen, das der Stamm der Tscheremissen in der Neuzeit einnimmt. In alter Zeit siedelten bei Rostow-Suzdal die Meri, von deren Schamanentum schon die Rede war (Taf. 27, Abb. A). Nach allem möchte man das schamanistische Kulturmuster der Deutung zugrunde legen und die folgende Fragenserie aufwerfen. Zunächst sehe ich meine Aufgabe darin, festzustellen, ob dieses *pattern* in seiner Durchführung so beschaffen sein konnte, dass dabei Pferde und Schwimmvögel eine stabile Verbindung in Vorstellung und/oder ritueller Praxis eingegangen sind. Gesetzt den Fall, ein entsprechender Nachweis lässt sich erbringen, so wird sich die Folgefrage erheben, ob Spuren dieser Verbindung sich auch auf ‚finnisch-ugrischem' Gebiet nachweisen lassen. Ist auch dies der Fall, dann ist weiter die Frage, ob und aus welchem Grunde den Schwimmvogelfüßen und den Pferdehufen eine ähnliche Aufmerksamkeit gezollt wurde, wie den schon erörterten Darstellungen von Extremitäten.

In unlösbarem Zusammenhang mit der Ekstasetechnik ist die Praxis des Pferdeopfers vor allem für das altai-türkische Rückzugsgebiet des Schamanismus überliefert. Das Pferdeopfer galt den Altai-Türken im Allgemeinen für wertvoller als andere Opfer. Es spiegelt auf seine – freilich für den modernen Betrachter schwer nachzuvollziehende – Weise ein Menschenbild wider, das vom Tier her genommen ist. Als ‚Elementargedanke' liegt ihm die Gleichsetzung von Mensch und Tier, jedenfalls aber die Annahme einer Wesensverwandtschaft des Menschen mit den Tieren zugrunde. Sie findet gültigen Ausdruck in den Opferzeremonien. Den wohl am besten dokumentierten Feldforschungen aus den dreißiger Jahren unseres Jahrhunderts zufolge wurde dem Himmelsgott ein weißes Pferd geopfert.[317]

Das Fell wurde so abgezogen, dass der Kopf und die untersten Fußknochen (Phalangen) daran haften blieben. In die Schädelöffnung wurde die Spitze einer langen Stange eingeführt, die dann mit Hilfe einer Stütze im schrägen Winkel so geostet wurde, ‚dass das Pferd gegen den Himmel im Osten aufzuspringen scheint'. Wilhelm Radloff hat vor gut einem Jahrhundert von seinen sibirischen Forschungsreisen eine Zeichnung dieser pegasusartigen Inszenierung des Himmelsfluges mitgebracht[318]

314 Čudjakov 1933.
315 Gorjunova 1961, S. 139 f.
316 Gorjunova 1961, S. 99, Abb. 41.
317 Schmidt 1955, S. 287; Harva (Holmberg) 1938, S. 568; Karjalainen 1922, S. 126–133; Radloff 1893, S. 20. Das Opfer eines weißen Pferdes ist erstmals für das Jahr 626 durch eine alttürkische Inschrift bezeugt: Schmidt 1955, S. 30 f., 63.
318 Radloff 1893, S. 18, Taf. 1.

(Taf. 35, Abb. B). Bei dem sich anschließenden Opfermahl wurde das Pferdefleisch einschließlich der Zunge verspeist. Bei dieser Teilung des Opfers als Tischgemeinschaft zwischen der Gottheit und ihren Verehrern[319] hat man der ‚Knochenseele' des Opfertiers auch dadurch Verehrung gezollt, dass man sorgfältig darauf achtete, keine Knochen zu spalten oder zu zerbrechen. Sie wurden vielmehr eingesammelt, auf einen Opfertisch gelegt und mit Laub und Blättern zugedeckt. Halten wir also zunächst fest: Vor allem anderen war dafür Sorge zu tragen, den verehrten Mächten ‚Knochenopfer' darzubringen, die unzerbrochen aufbewahrt wurden. Wie hernach mit diesen Überresten verfahren wurde, ist für die altaischen Beltirer bezeugt. Diese haben Knochen wie Felle anschließend verbrannt.[320]

Bezeichnend für den psychoreaktiven Bewusstseinszustand des altaischen Schamanen, für seine subjektive Überzeugung also, sich unter Zuhilfenahme geeigneter Mittel aus dem Körper befreien und in andere Weltzonen bewegen zu können, ist nun Folgendes. Das Pferd, genauer gesagt, dessen Extremitäten, das Fell und der Kopf werden mit dem Haupt- oder dem Hilfsgeist in eins gesetzt, der dem Schamanen als Transportmittel in jene Breiten dient, in denen er sich als Medizinmann, Jagdhelfer, Seelenführer und Wahrsager Rat einholt. Nach Radloff kann die gleiche Aufgabe ein Schwimmvogel, nämlich die Attrappe einer Gans wahrnehmen,[321] ersichtlich eine Aktualisierung des Tauchmythos, der im Altai-Gebiet wohlbekannt war (Taf. 28). Der Bogen zu gemein-schamanischen Überzeugungen wird vor allem durch die reich entfaltete Symbolik der Trommel geschlagen[322] (z. B. Taf. 25, Abb. B).

Auch in den wolgafinnischen Siedlungsgebieten der Tscheremissen und Wotjaken ist es noch zu Beginn unseres Jahrhunderts gelungen, Pferdeopfer, die den altai-türkischen Opferriten nahe stehen, im Lichtbild und in eingehenden Beschreibungen festzuhalten. Es ist ein religionsgeschichtlicher Gemeinplatz, dass häufig dasjenige Tier als Opfer gebracht wird, in dessen Erscheinungsform man sich den Opferempfänger vorstellte;[323] so auch hier: Dem als weißes Pferd gedachten Himmelsgott Inmar opferte man weiße Pferde. Bei der Teilung des Opfers stand der Regenerationsaspekt ganz im

319 Gladigow 1984, S. 20–24. – Wilhelm Heizmann, Göttingen, hat mich dankenswerterweise daran erinnert, dass (sowohl wegen der Fülle seiner Nachweise zu Einzeltatsachen als auch im Blick auf die große Reichweite seiner kulturgeschichtlichen Vergleiche) grundlegend bleibt: Meuli 1975,2 (1946), S. 907–1012.

320 Harva (Holmberg) 1938, S. 563–569.

321 Radloff 1893, S. 22–24, 37–39; Ohlmarks 1939, S. 124, 245 (Gans).

322 Harva (Holmberg) 1938, S. 564, Abb. 107, S. 536–539. Die Darstellung auf der Trommel bezieht sich auf die eigenartige Vorstellung, dass die Ekstase bewirkende Schamanentrommel zugleich das Reittier des Schamanen sei. Der Zusammenhang mit dem Genuss des Reittiers im Opfer und seiner Wiederbelebung für den Himmelsritt ist für das – dem Altai-Gebiet benachbarte – Tuwa gesichert: Diószegi 1963, S. 364: „Alle hundertsechs Knochen/ sammeln und vereinigen wir/ Du […] [Pferd] […]/ Laß uns dich mit Fleisch überwachsen machen/ Laß uns dich zu einem lebenden Wesen machen/ Wir werden dich leiten/ Über die Wipfel von niedrigen./ Und hohen Bäumen/ Werden wir fliegen, glatt fliegen."

323 Malten 1914, S. 214.

Vordergrund. Uno Harva (Holmberg) zog bereits im Vergleich mit den lappischen Verhältnissen den zutreffenden Schluss:

> Die Lappen glaubten, dass, wenn sie nach Beendigung des Opfermahles alle Knochen des Tieres sammelten und unversehrt in rechter Ordnung an die heilige Stätte brächten, die Götter von neuem Fleisch auf den Knochen wachsen lassen könnten. Beim Schlachten eines Opferfüllens für den Himmelsgott beten die Tscheremissen: ‚Lass die aufsteigende Seele glänzendhaariges, glänzendmähniges, silberschweifiges, silberhufiges Füllen werden.' Es wird erzählt, dass auch die Wotjaken, die die Knochen des Opferpferdes an einem Baum aufhängten, glaubten, dass das betreffende Tier nicht sterbe, sondern an seinen Bestimmungsort ginge. Solche Vorstellungen und Bräuche haben eine wichtige Bedeutung für die Erforschung der Ursprünge des Opfers.[324]

Bemerkenswerterweise stimmt der wolgafinnische Ritus mit dem altai-türkischen nicht nur darin überein, dass man einem Hochgott ein weißes Pferd geopfert hat, dessen Knochen geschont und aufbewahrt wurden. Man kannte auch das Opfer einer Gans, die die Wünsche des Opfernden zu Inmar tragen sollte. Wieder liegt angesichts der Bekanntheit des Tauchmythos in den gleichen Gebieten (Taf. 28) der Gedanke an eine Aktualisierung des Mythos auf der Hand.[325]

Da sich wegen der Verwahrung der Knochen auf Bäumen die obertägigen Pferdeopfer der finnischen Sprecher dem Nachweis durch Ausgrabungen entziehen, sei ferner auf eine kostbare Nachricht des 17. Jahrhunderts aufmerksam gemacht. Soweit mir bekannt ist, wurde dieser Augenzeugenbericht, den Adam Olearius (Öhlschläger) während seiner zweiten, im Auftrag Herzog Friedrichs II. von Holstein-Gottorp durchgeführten Handelsexpedition nach (Russland und) Persien verfasste, von der Forschung bisher übersehen.[326] Auf der zweiten Reise nun (1635–1639) durchquerte man auch das Siedlungsgebiet der Tscheremissen. Laut Öhlschlägers ausführlichem, mit einem Kupferstich versehenen Bericht über den Opfervollzug am Sumpf Nemda bei Kasan (Taf. 35, Abb. D; Taf. 38) haben die Tscheremissen des 17. Jahrhunderts nicht nur Sonne, Mond, Feuer und Wasser, sondern auch Rindern und Pferden göttliche Verehrung gezollt:

> Sie bringen auch bißweilen Gott ein Opfer/ schlachten Pferde/ Kůhe und Schafe/ spannen die Hǻute aus an Pfǻle/ kochen neben denselben das Fleisch/ nehmen dessen eine Schůssel voll in die eine/ und eine Schale voll Meth oder anderer Getrǻnke in die ander Hand/ schůttens gegen das Fell ins Fewr/ mit diesen Worten: Gehe/ Bringe mein Begehren fůr Gott. Item: O Gott/ diß opffere ich dir/ nim es gerne von mir an/ gib mir mehr Viehe/ etc. oder was sie sonst gerne hǻtten. Dann in dem sie kein ander als dieses Leben glǻuben/ sind alle ihre Bitten und Gebete auff das Zeittliche gerichtet.[327]

---

324 Z. B. Harva (Holmberg) 1938, S. 448; Koppers 1936, S. 306 f.
325 Harva (Holmberg) 1938, S. 65.
326 Adam Olearius 1656, S. 343–346.
327 Adam Olearius 1656, S. 344 f. mit S. 344, Abb. – Es hat den Anschein, als ob letzte Überreste ähnlicher Riten während unseres Jahrhunderts auf ostseefinnischem Gebiet beobachtet wurden, und zwar durch Martti Haavio 1963. Demnach war auf diesem Gebiet nicht nur die Temenos-Institution des hei-

Obwohl es doch dem Archäologen heutzutage im allgemeinen als ein Maßstab des Erkenntnisgewinnes gilt, um wieviel kleinere, differenziertere und damit auch kurzlebige Kulturerscheinungen es ihm im Wege von Argumentationsformen zu ermitteln gelingt, welche auf die räumliche und zeitliche Zustandsbeschreibung je einer Kultur abzielen, hat sich die skandinavische Forschung nicht gescheut, rezente Erscheinungsformen des altaischen Pferdeopfers und frühgeschichtliche Ausgrabungsbefunde direkt zu konfrontieren. Als erstem war dem unvergessenen Ole Klindt-Jensen aufgefallen, dass die Überreste von Pferdeopfern der späten Kaiserzeit und der frühen Völkerwanderungszeit aus Dänemark höchst bezeichnende Merkmale aufweisen, die sie mit rezenten Pferdeopfern der Steppenzone teilen.[328] Diese Gemeinsamkeiten bestehen darin, dass die Reste des Opfers ebenso in der bestimmten Auswahl von Pferdeschädeln und -phalangen niedergelegt wurden,[329] wie man im Altai das Fell von Pferden samt den gleichen Knochen an schräggestellten Stangen aufgehängt hat (Taf. 35, Abb. B/C).[330] Trotz des großen zeitlichen und räumlichen Abstandes ist dieser Vergleich von den Brüdern Ferdinand[331] und Ulf Erik Hagberg[332] als den Ausgräbern zweier Opfermoore und von Bjarne Stoklund[333] wie Margareta Beskow-Sjöberg[334] begrüßt sowie in Anwendung auf das Opfer von Stieren und Schafen ausgeweitet worden. Einige weitere Stimmen treten hinzu. Stuart Piggott hat die Niederlegung von (Fellen samt) Schädeln und Phalangen in größere europäisch-asiatische Zusammenhänge gestellt.[335] Rudolf Maier ist dem regenerations-thematischen Aspekt des Tieropfers von Extremitäten und ihrer magischen Verwendung im täglichen Leben in einer ebenfalls weit ausholenden Studie nachgegangen.[336]

Am gründlichsten hat Günter Behm-Blancke, der Ausgräber des thüringischen Opferplatzes von Oberdorla (1. Jh. v. Chr.–4. Jh. n. Chr.), die Möglichkeiten durchdacht, seine Befunde für das Niederlegen und Aufhängen unbeschädigter (Extremitäten-) Knochen vor hölzernen Idolen mit den Ergebnissen der ethnographischen Feldfor-

ligen Hains weit verbreitet. Die betreffenden Feste wurden auch unter ähnlichen Begleitumständen, nämlich von Opfern und Gelagen gefeiert. Bemerkenswert ist die Teilung des Opfers, und zwar in eine Fleischspeise für die Gläubigen und in Kopf, Fell, Gedärm vom Schaf (S. 86) sowie Kopf, Klauen, Eingeweiden vom Stier (S. 88) für den Wassergeist. Sie wurden in Gewässern versenkt.

328 Klindt-Jensen 1967; Klindt-Jensen 1959.

329 Im größeren Zusammenhang zusammenfassend Müller-Wille 1970–1971, S. 180–185.

330 Radloff 1893,2, S. 26, dazu Taf. 1.

331 Ferdinand / Ferdinand 1961, S. 75–90. Dort fällt mit S. 82 auch der wichtige Hinweis auf die Erzählung von Odins Eber Sæhrimnir und von Thors Böcken, welche das Eindringen der Regenerationsthematik ins Germanische auch von den Schriftzeugnissen her klarstellen; so bereits de Vries 1956, S. 419 f.

332 Hagberg 1967, S. 59 f., 108; Hagberg 1984, S. 78–80.

333 Stoklund 1963.

334 Beskow-Sjöberg 1977, S. 112, 121.

335 Piggott 1962.

336 Maier 1969.

schung und der vergleichenden Religionsgeschichte zu verknüpfen.[337] Insbesondere weist er auf die Möglichkeit einer genetischen Erklärung des germanischen ‚Knochenopfers' aus den hervorragend erforschten Opferriten im Bereich der subarktischen Jägerkulturen hin. Vor allem ihre Träger sind es, die im Rahmen schamanistischer oder allgemein theriomorpher Seelenvorstellungen den Knochen und dem Skelettgerüst der Tiere ihre eigene Beachtung geschenkt haben und noch schenken.

Mit dem Sammeln und Aufbewahren der Tierknochen in bestimmter Auswahl und an dafür vorgesehenen Stellen hat es die folgende Bewandtnis: Es liegt ihnen teils die Überzeugung zugrunde, das betreffende Tier werde nach einiger Zeit wiederbelebt, teils auch die Vorstellung von einer fortdauernden Existenz des Tieres. Gleich, ob an ihre Regeneration oder an ein Weiterleben der Tiere gedacht war, sie galten nicht als getötet, sondern als überführt in einen anderen Aggregatzustand. Nach Ivar Paulson trifft man in den Angaben zur Aufbewahrung der Knochen des Wildes im Jagdritual der subarktischen Völker die folgenden Tiere an: Bär, Ren, Elch, Hirsch, Fuchs, Hase, Zobel und andere (nicht näher bestimmte) Pelztiere; ferner Wolf, Luchs, Vielfraß, Walross, Schwertwal, Vögel und Fische.[338] Aus dieser Aufzählung geht bereits hervor, was man sich von der Schonung und ehrenvollen Aufbewahrung der Knochen erwartete: Die betreffenden Tiere würden sich dem Jäger erneut zur Beute anbieten. Eine platt utilitaristische Deutung der Niederlegungen ist dagegen auszuschließen, wie insbesondere aus den minutiösen Fundbeobachtungen Inger Zachrissons und Elisabeth Iregrens zum lappischen Bärenzeremoniell der frühen Neuzeit hervorgeht. Ohne dass man versucht hätte, an das schmackhafte Mark und Hirn durch Zerbrechen der Knochen zu gelangen, wurden sie rituell entweder auf Bäumen oder in Gruben deponiert.[339]

Vor diesem Hintergrund war bereits Behm-Blancke aufgefallen, dass die Opferriten des finnisch-ugrischen Sprachraums in ihrem Vollzug und in der Auswahl der Tiere engere Übereinstimmungen mit den germanischen Befunden zeigen als die ‚Knochenopfer' der Hirtenkulturen im Süden und der subarktischen Kulturen im Norden der Waldzone.[340] Zwecks Sicherung des Weiterlebens und der Regeneration im Opfer, das unter Jägern den Wildbestand, unter Hirten und Bauern aber den Viehbestand an Haustieren hat magisch sichern sollen, bedurfte es einer Sonderbehandlung gewisser, weil als lebensnotwendig erkannter Teile und Organe. Über die von Behm-Blancke aufgezählten Gemeinsamkeiten hinaus[341] sei aufgrund Öhlschlägers Angaben vor allem an den gleichen Kernbestand an sonderbehandelten Opfertieren, nämlich

337 Behm-Blancke 1965.
338 Paulson 1963, S. 483.
339 Zachrisson / Iregren 1974, S. 88–90. – Zahlreiche Belege zum entsprechenden finnischen und nordeurasischen Brauchtum stellt zusammen Meuli 1975,2 (1946), S. 958 f.
340 Behm-Blancke 1965, S. 237 f.
341 Behm-Blancke 1965, S. 237 f.

Pferde, Rinder und Schafe,[342] auf den Vollzug des Opfers an Gewässern und/oder in heiligen Hainen sowie auf die ähnlichen Formen der Fellbehandlung hingewiesen (Taf. 38). Entscheidend hat ferner Burkhard Gladigow in seinem Beitrag zum Münsterer Opfer-Kolloquium von 1983[343] dazu beigetragen, ein Bild vom ‚Knochenopfer' zu zeichnen, das aus strukturgeschichtlicher Sicht erwünscht ist, will man sich die Gründe vergegenwärtigen, die ein derart langzeitiges und weiträumiges Entstehungs- und Wirkungsgefüge provoziert haben, dem – modern gesprochen – jene maßlose Vergeudung an ‚Volksvermögen' entspringt, die uns in den Opferriten entgegentritt. Er hat aus seiner vergleichenden Sicht den religionsgeschichtlich schon seit längerem diskutierten Regenerationsaspekt bei der Aufteilung des Opfers auf vor- und frühgeschichtliche Epochen übertragen und ihn in das sozialwirtschaftlich grundlegende Prinzip des Gebens, Nehmens und Erwiderns von Geschenken in archaischen Gesellschaften eingeordnet (Gabentausch).[344]

Lediglich Michael Müller-Wille hat eine abweichende Meinung vertreten.[345] Bevor darauf einzugehen ist, muss man sich eine grundsätzliche Schwierigkeit vor Augen halten, die einer archäologischen Verfolgung des Verlaufsweges oder der Verlaufswege entgegensteht, auf denen es zur Übernahme eines nordeurasischen Brauchtums im germanischen Mitteleuropa und im Norden gekommen sein könnte. Die Deponierungen von (Fellen mit anhaftenden) Schädeln und Phalangen spiegeln nur sporadisch ein Geschehen wider, das sich ober Tage abgespielt hat. Sein archäologischer Nachweis hängt in aller Regel davon ab, ob man anschließend dazu überging oder davon absah, die betreffenden Überreste in Gruben, Gräbern oder Gewässern niederzulegen. Da Müller-Wille diesen fundkritischen Gesichtspunkt in seinem verdienstvollen Referat und zusammenfassenden Vergleich des Forschungsstandes außer Acht ließ, war es ihm ein Leichtes, die Ursprungsfrage unter dem Vorzeichen einer germanischen Kontinuität zu erörtern.[346] Einerseits sah er auf den bronze- bis kaiserzeitlichen Opferplätzen Mitteleuropas und des Nordens die Tradition begründet, die

342 Adam Olearius 1656; Beskow-Sjöberg 1977; Ferdinand / Ferdinand 1961; Vierck (in Müller-Wille) 1970–1971, S. 192 f. (Little Wilbraham).
343 Gladigow 1984.
344 Gladigow 1984, S. 22 f.
345 Müller-Wille 1970–1971.
346 Man vgl. insbesondere Müller-Wille 1970–1971: die suggestiven Fundkarten S. 178, Abb. 41, S. 179, Abb. 44. – Bei der Bewertung solcher und ähnlicher Verbreitungsbilder zum ‚Knochenopfer' ist als Problem zu sehen, dass religionsethnologischen Forschungen zufolge sich die Bestattung zur Erde, auf Bäumen und Plattformen, im Wasser und im Feuer an jeweils andere Opferempfänger gerichtet hat, etwa an Erdgeister im Gegensatz zu Wassergeistern: Harva (Holmberg) 1926, S. 69 ff.; Meuli 1975,2 (1946), S. 958 f., 985–987. Der springende Punkt dürfte also der sein, dass entsprechend den jeweils bevorzugten Empfängern auch die Chancen für den archäologischen Nachweis unterschiedlich ausfallen. Angesichts solcher quellenkritischen Einwände wäre es erwünscht, einmal im ethnologisch-archäologischen Vergleich anzuknüpfen an die älteren Bemühungen von Koppers 1936, S. 279. Seine Studie bleibt im Ansatz wegweisend, auch wenn sie in der Durchführung überholt ist.

zur weiteren Entfaltung des Brauchtums führte. Andererseits wird eingeräumt, südöstliche Einflussnahmen vom Donaugebiet her könnten diese Tradition während der jüngeren Kaiser- und frühen Völkerwanderungszeit verstärkt haben.[347]

Obwohl es – nicht zuletzt im Blick auf Zeitpunkt und Verlauf des Eindringens schamanoider Vorstellungen in die Germania – verlockend wäre, an diesem Scheideweg einer ausufernden Forschungsdiskussion den finnisch-germanischen Parallelen weiter nachzugehen und auch die Bildüberlieferung der Brakteatenkunst in den Vergleich mit einzubeziehen,[348] ist zum derzeit erreichten Stand besser Zurückhaltung angezeigt. Im Spannungsfeld zwischen mehr strukturgeschichtlichen und eher historisch-genetischen Möglichkeiten einer Herleitung des schamanisch vorgeprägten[349] ‚Knochenopfers' von Tierextremitäten, Schädeln und Fellen im Germanischen haben bis auf weiteres auch abweichende Auffassungen ihren Platz.[350] Stattdessen sei ein anderer Weg eingeschlagen und die chronologische Gretchenfrage gestellt: Wann spätestens hat sich im ‚Finnisch-Ugrischen' ein Kulturmuster durchgesetzt, das uns unter den prinzipiell noch vor fünfzig Jahren im Altaigebirge und zu Anfang unseres Jahrhunderts am Wolgabogen üblichen Formen bekannt ist? Obwohl im Wege einer im Einzelnen gründlicheren Argumentation der Nachweis für die Tscheremissen zu erbringen war, dass ein *pattern* vorliegt, welches seit dem 17. Jahrhundert stabil geblieben war, ist die folgende Erwägung nicht ohne weiteres fernzuhalten: Angesichts der kulturräumlichen Nähe der tscheremissischen und wotjakischen Siedlungsgebiete zum wolga-bulgarischen Turk-Khaganat mit seiner Hauptstadt Bolgar (Taf. 34, Abb. C), möchte es vielleicht erst im Verlaufe des Mittelalters zu Lehnbeziehungen zwischen Steppenzone und Waldzone gekommen sein. Gewiss, gegen die Möglichkeit eines Transfers aus südlicher Richtung spricht die genetisch-strukturgeschichtliche Annahme der Religionswissenschaft, das ‚Knochenopfer' sei ursprünglich in einem jägerisch-subarktisch geprägten Weltbild verankert gewesen. Aber für den im ‚kulturimmanenten' Denken geschulten Archäologen bedeutet es doch erfahrungsgemäß ein nahezu unüberwindliches methodisches Hemmnis, zwischen den Aussagen seiner

347 Müller-Wille 1970–1971, S. 188.
348 Es ist der Vergleich grundlegend geworden, den Detlev Ellmers zwischen den Grabungsbefunden zu ‚Knochenopfern' von Pferden und gewissen Brakteaten-Bildern zog (Ellmers 1970, S. 239, Abb. 39 bis S. 240, Abb. 42; dort auch mit S. 248–251 und S. 260–264). Zur Stringenz von Ellmers' Vergleichen bekennt sich jetzt auch – womit eine strömungsreiche Diskussion zu einem gewissen Abschluss gelangt – Hauck 1984b, S. 273 mit Anm. 42; jedoch mit regenerations-thematischer Akzentverschiebung.
349 Vgl. oben mit Anm. 321–322. Der neueste Stand der Forschung ist erreichbar über Pirkko-Liisa Lehtosalo-Hilander 1984. Den nützlichen, seitens der schwedischen Volkskunde geprägten und erprobten Begriff der ‚Kulturfixierung' wendet auf ähnliche Verhältnisse im lappischen (samischen) Bereich an Inger Zachrisson 1984. Sie begründet dort die Fixierung von Kulturgütern, die Innovationen der Wikingerzeit waren, bis in die Neuzeit hinauf.
350 Man wird solche schamanoiden Züge der westlichen Überlieferung immer mit im Auge zu behalten haben, welche teilweise erheblich früher belegt sind als die hier erörterten Quellen: Birkhan 1970, S. 455, 470 f., 473 f., 479 f., 482, 485 f., 514.

Vergleichseinheiten größere räumliche und zeitliche Abstände in Kauf zu nehmen, um dann in gedanklicher Teleskopie diese Aussagen auf einer einzigen idealen Ebene zu vermischen.

Eben weil dieser Einwand wegen einer recht günstigen Befundlage von der bisherigen Forschung vernachlässigt wurde, ist es angezeigt, die ‚finnisch-ugrische' Evidenz aufgrund ihrer eigenen Voraussetzungen zu prüfen. Diesen eigentlich vorhersehbaren Einwand im Namen einer ‚problem-orientierten' Betrachtungsweise zu unterlaufen, wäre umso weniger angebracht,[351] als bisher jenes mittelalterliche Brauchtum am frühesten und am eindeutigsten unter den Steppenvölkern belegt ist, nach der Teilung des Opfers zwischen der Vegetationsgottheit (oder dem Artgeist) und ihren (seinen) Verehrern, das Fleisch der Pferde zu essen, Füße, Kopf, Fell und Schwanz aber an Hölzern aufzuhängen. Außer einem öfters angeführten Hinweis des 10. Jahrhunderts bei Ibn Fạdlān, der einen entsprechenden Brauch für das oguzische Turkvolk bezeugt,[352] liegen weitere Nachrichten vor,[353] die auf Kontinuität bis in die Zeit hinweisen, in der dieser Brauch in das Blickfeld der frühen Entdeckungsreisenden geriet. Vor allem aber stellt sich neuerdings heraus, in welch' große Zeitentiefen das ethnographisch ermittelte Brauchtum im Altaigebiet hinabreicht. Ohne an dieser Stelle auf Einzelheiten näher eingehen zu können, hält Vladimir Dmitrievič Kubarev mit wohlerwogenen Gründen dafür, dass die von ihm im Gebiet von Kokor' ergrabenen Temenos-Anlagen auf einen Opferbrauch schließen lassen, der sich nicht weit von den rezenten Bräuchen hat unterscheiden können[354] (Taf. 35, Abb. A1–2).

351 Insbesondere neigt ihr Maier 1969 und Piggott 1962, anscheinend aber auch Behm-Blancke 1965 zu. Man wird wohl in der Annahme nicht fehlgehen, dass damit kulturgeschichtliche Argumentationsformen unkritisch aus den Arbeitsweisen solcher Nachbarwissenschaften übernommen wurden, die sich nach wie vor dazu gezwungen sehen, ihre Schlüsse etwa so allgemein zu begründen, wie dies zusammenfassend de Vries 1957, S. 349, tut. Es geht um die – angeblich bereits indogermanischen – Berührungen zwischen den religiösen Anschauungen im ‚Finnisch-Ugrischen' und im Germanischen. Noch zuversichtlicher hatte dieser sich in der ersten Auflage seiner ‚Religionsgeschichte' geäußert (de Vries 1937, S. 410). An den Vorzug auf Seiten der Archäologie sei daher erinnert, eine größere Trennschärfe in der zeitlichen Abfolge ihrer Gegenstände herstellen zu können. Wir knüpfen da zum Beispiel an die ältere Einsicht an, dass „[...] die Begründung mindestens einer relativen Chronologie die erste und unerlässliche Vorbedingung für die Entwicklung jeder weiteren Anschauung ist, ja sogar für die Durchbildung von Einzelschlüssen, falls diese bindend sein sollen. Nun, man weiß, dass es der lange Zeit von der Sprachwissenschaft so über die Achsel angesehenen Prähistorie gelungen ist, diese Aufgabe zu lösen [...]." (Lamprecht 1974, S. 523).

352 Zeki Validi Togan (Hg./Übers.) 1939, S. 27 (§ 31).

353 Herbst (Übers.) 1925, S. 22. Die Quelle: van den Wyngaert (Hg.) 1929, S. 303 (Auf dem Grab waren vier lange, nach den Himmelsrichtungen orientierte Stangen errichtet, an denen Pferdehäute hingen); zur missionsgeschichtlichen Einordnung: Hage 1976, S. 117; zu solchen Bestattungsbräuchen ferner: Boyle 1963.

354 Kubarev 1978, S. 88, Abb. 3 und S. 96, Abb. 9 (Rekonstruktion). – Kubarev gelang es überzeugend, anhand der Befunde aus Einfriedung I zu zeigen, dass darin ein Aufbau nach Art der neuzeitlichen, mit Pferdefellen behängten Gerüste gestanden hat: Außer dem Stubben einer – in eigens angeschüttetem Flusskies aufgestellten – Lärche entdeckte er am Rand der Anlage die Spuren einer schräg ein-

Die Anlagen werden in das 10. Jahrhundert datiert, ihr Typus als solcher führt jedoch auf Einfriedungen zurück, die sowohl für das 7.–8. als auch für das 5.–6. Jahrhundert bezeugt sind.[355]

Sieht man ab von den altungarischen Begleitopfern aus Gräbern in Gestalt von Pferdeschädeln und -phalangen[356] sowie von der Entdeckung einer einzigen Opfergrube auf ob-ugrischem Gebiet, die abgetrennte distale Gelenkrollen von Paarhufer- und Einhufer-Metapodien die Fülle enthielt, und zwar zusammen mit Astragalen und Phalangen[357] so fehlen meines Wissens aus dem finnisch-ugrischen Sprachraum mittelalterliche oder ältere Ausgrabungsbefunde, die dem einschlägigen Nachlass aus der Steppenzone vergleichbar wären.[358]

---

gegrabenen Stange. Dieser nach NO orientierten Stange muss die Lärche ebenso als Aufhalter gedient haben wie die Stange, die in dem senkrecht eingetieften Pfostenloch vor der NO-Ecke der Einfriedung gestanden hat. Vor der nördlichen Begrenzung der Anlage fand man (als Reste eines Scheiterhaufens) Holzkohle und verbrannte Tierknochen. Pferdezähne fanden sich in der analogen Anlage II. Eine Reihe von 11 Standbildern *(balbaly)* führte zum Komplex der Anlagen I–IV hin.

355 Kubarev 1978, S. 92, 95: Einfriedungen von Uzuntal, in denen Tierknochenreste besonders zahlreich waren (Pferde und Schafe). Mehr als die Hälfte des Materials bestand bezeichnenderweise aus Pferdezähnen und -phalangen. Die frühesten Anlagen liegen aus Kudyrgė im östlichen Hochaltai vor. Gavrilova / Grjaznov 1965, S. 15, Tab. 1 und S. 99 (Periodisierung). An einer Deutung als Grabanlagen wird zu Recht gezweifelt: Kenk 1982, S. 13 f., 17 f., 21 f., 29 f. Möglicherweise haben Pfostensetzungen (‚Gruben') in der Mitte einiger Anlagen gestanden.

356 László 1943, S. 139–149, mit reichem Vergleichsmaterial. – Meuli 1975,2 (1946), S. 987, unterstreicht im Anschluss an Harva eine entscheidende Feldbeobachtung für das Verständnis von ‚Knochenopfern' bei oder in menschlichen Bestattungen: „So hieß ein Totenfest bei den Wogulen ‚Kopf- und Fußgabe', weil der Tote von dem Opferroß, das die Trauergemeinde verschmauste, Kopf und Füsse bekam; das gleiche lässt sich durch Grabfunde von Pferdeschädeln und -füssen als altungarische Sitte erschließen."

357 Grjaznov 1956, S. 108 mit Taf. 42,20–31.

358 Müller-Wille 1970–1971, S. 173–175 (Sarmaten und Hunnen); zur Awarenzeit S. 175; Bóna 1979, S. 31 f. mit S. 6, Abb. 1 (samt einer utilitaristischen Deutung des Brauchtums aus zeitbedingten Umständen des 6.–7. Jhs. heraus, die im Blick auf das, was sonst abzuleiten ist – z. B. Anm. 356 – keineswegs überzeugen kann). Bemerkenswerterweise treffen wir im Awarischen Schaf- und Rinder-Teilbestattungen ebenfalls an; im Zusammenhang hat sie erörtert: Török 1963, S. 474. – Einschränkend zum bislang fehlenden Nachweis des ‚Knochenopfers' durch Ausgrabungen im Bereich des finnisch-ugrischen Sprachraumes des Mittelalters ist Verschiedenes anzuführen. So hat László 1943, S. 147, die Stellvertretung des Pferdes durch das Ren bei den modernen ugrischen Stämmen bemerkt (Kopf und Füße bleiben bei der Bestattung in der Haut; man vgl. auch Gahs 1928. Aber auch das Pferdeopfer war bekannt: Karjalainen 1922, S. 127–132, macht S. 131 ebenfalls auf die Austauschbarkeit von Opfertieren aufmerksam: „[...] je nach dem, was gerade zu bekommen ist, in wechselnder Zusammenstellung, ausgewachsene Pferde, Füllen, Ochsen, Kühe, Hammel, Schafe und als Lückenbüßer ein oder auch zwei Hähne." Zusammenfassend zu diesen sowie zu den entsprechenden ‚Knochenopfern' der Tscheremissen und Wotjaken äußert sich Meuli 1975,2 (1946), S. 985–989. – Aus alledem ergibt sich die Folgefrage, ob etwa jene ‚Fehlanzeige' auf einem unzulänglichen Forschungsstand beruhe. Diese ist schwerlich von der Hand zu weisen. Für den westslawischen Bereich jedenfalls hat erst kürzlich einschlägige Befunde für das – archäologisch zuvor nicht nachgewiesene – ‚Knochenopfer' von Pferden (des späten 10. Jhs.) erhoben: Struve 1985, S. 174 f. Man vgl. unten mit Anm. 361.

Trotzdem zeichnet sich vor dem hier umrissenen Hintergrund schamanischer Praktiken wie der im theriomorphen Weltbild verankerten Opferbräuche ab, dass archäologische Handhaben auch für den Abschnitt der Waldzone zwischen Bolgar und Alt-Ladoga vorliegen. Sie dürften in Zukunft zur regionalen und zeitlichen Differenzierung des schamanistischen Vorstellungskomplexes in dieser Brückenlandschaft zwischen Steppe und östlichem Ostseebecken beitragen. Versucht man die Gesamtaussage der Bildzeugnisse gegen diesen Komplex abzugleichen, so fällt alles wie vorbestimmt an seinen Platz. Die enge Bezugnahme der Schwimmvogelsymbole auf die Pferdesymbole, wie sie Ausdruck insbesondere in pegasusartigen Vexierbildern findet, würde auf die nahezu austauschbare Rolle beider Tierarten bei der schamanistischen Séance verweisen. Den Bogen zu jenem jung belegten Opferbrauch, dem Himmels- und Vegetationsgott Inmar diejenigen Teile – Tierfüße, Fell und Kopf – darzubringen, die für regenerationsfähig gehalten wurden, schlagen dann solche Gürtelgehänge mit Pferdeköpfen, die anstelle der Fußanhänger nach Schwimmvogel-Art (Taf. 32, Abb. A1) kleine Nachbildungen von Pferdehufen aufweisen[359] (Taf. 32, Abb. A2–3). Demnach wäre unser *pars pro toto*-Argument, das auf die Tauchsymbolik der übergroß dargestellten Schwimmfüße abhob, dahingehend zu ergänzen, dass bei ihrem Entwurf immer mit im Blick die Wiederbelebung oder Regeneration von Tauchvögeln war. Diese Annahme lässt sich verschiedentlich stützen. Auf die eine Möglichkeit wurde bereits hingewiesen, die schamanistische Bronze von Tarasov (Taf. 18, Abb. A/B) im Sinne einer Aktualisierung des Tauchmythos zu verstehen; desgleichen auf die Aktualisierung dieser Schöpfungsgeschichte im rezenten Schamanismus (Schwimmvogel-Hilfsgeist). Zusätzlich eröffnet sich jetzt die Möglichkeit, in den Vergleich die Bibertatzen-Modelle mit einzubeziehen (Taf. 32, Abb. B1–4). Auch wenn weiterhin offen bleiben muss, ob der Biber im nordosteuropäischen Mittelalter zu den kosmogonischen Erdtauchern gezählt wurde, muss das Interesse an einer Regeneration eben dieses Pelztieres in einer ausgesprochen pelzwirtschaftlich organisierten Waldregion groß gewesen sein, aus der man jedenfalls im Spätmittelalter Biberpelze exportiert hat.[360] Schon Ella Kivikoski hatte auf die formale Nähe der Bibertatzen-Modelle zu Bärenkrallen-Amuletten hingewiesen.[361] Darüber hinaus möchten wir die Modelle als Votivgaben im Sinne des jägerisch-subarktischen ‚Knochenopfers' von Pelztieren deuten,[362] wie es insbesondere durch Inger Zachrissons Ausgrabungen in

359 Spicyn 1902, Taf. 16,3.
360 Delort 1975. Für den warägisch-arabischen Verkehr ist der Eintausch von Biberfellen durch den Handel mit den *wisu* bezeugt. Dieser Stamm ist wahrscheinlich mit den finnischen Ves' zu identifizieren. Jacob 1891, S. 42–46. Den Versuch einer archäologischen Umschreibung der Ves' macht Golubeva 1973.
361 Kivikoski 1965, S. 22–27. In diesem Zusammenhang ist darauf hinzuweisen, dass nicht nur die Lappen, sondern auch Finnen des 17.–19. Jhs. das ‚Knochenopfer' von Bären auf Bäumen geübt haben. Meuli 1975,2 (1946), S. 949–960, insbesondere S. 951, 954 f., 958. Zachrisson / Iregren 1974, S. 90.
362 Paulson 1963.

den Lappmarken dokumentiert ist.[363] Wurden sie vielleicht als Begleitopfer in die Gräber von Pelzjägern gegeben? Schließlich sei mit Rücksicht auf den bisher fehlenden Idealfall eines ‚finnisch-ugrischen' Schamanengrabes nachdrücklich auf die eigenartige Zusammenstellung der Beigaben im Grab der Schmiedin verwiesen, die in Suworowo in ihrem vogel- und pferdesymbolisch reich verzierten Zeremonialkostüm bestattet wurde (Taf. 33). Bedenkt man, wie eng im rezenten Schamanismus die praktische Zusammenarbeit und die gedankliche Bezugnahme zwischen dem Schamanentum und der Schmiede‚zunft' in ihrer magisch verstandenen Beherrschung der Werkzeuge, der Metalle und des Feuers gewesen ist, so ist es auch eine begründete Vermutung, dass die Form des Lebens und Denkens dieser Frau nicht allein von ihrer gusstechnischen Handfertigkeit bestimmt wurde.[364]

* * *

Zusammenfassend räume ich ohne Umschweife ein, was vor Augen liegt. Dass es ausgedehnter Forschungen bedarf, bevor im Kulturgeschichtlichen und Chronologischen die Verortung der Tierfuß-Symbolik im ‚finnisch-ugrischen' Schamanentum genauso bündig erfolgt sein wird, wie die der ikonologisch vergleichbaren Bildzeug-

363 Zachrisson / Iregren 1974, S. 27, Fig. 27, S. 85, 97 (besonders sorgfältige Niederlegung der Bärentatzen). – Die kreative Spannung (im Sinne einer Aktualisierung der Schöpfungsgeschichte), wie diese sich in den vorstehenden Zeilen zwischen der kosmogonischen Erdtauch-Thematik (Tauchmythen, in denen Schwimmvogel-Hilfsgeister die entscheidende Rolle spielen) und der Regeneration von Schwimmvögeln aus der ‚Knochenseele' herauskristallisiert hat, ließe sich womöglich noch durch ob-ugrische Überlieferungen steigern. Diese können hier nur vermerkt werden; ein Übriges sei dem religions-ethnologischen Sachverstand überlassen. Die Gorjunova 1961 äußert die ansprechende Vermutung, zwischen den schwimmvogelförmigen Anhängern des wolgafinnischen Gebietes und einem ob-ugrischen Ritus des 18. Jhs. möchte irgendein Zusammenhang herzustellen sein. Bis dahin wurde im Tempel von Bjelogorje das bronzegegossene Bildwerk einer Gans zusammen mit einem hölzernen Götzenbild vom Xoanon-Typus verehrt, dem sogenannten Kondaer. Die Quellen erörtern Karjalainen 1922, S. 180–182; Sauer 1952, insbesondere S. 127–131. Novitzkij zufolge galt die Figur der Gans den Wogulen und Ostjaken als Göttin der Vögel (genannt werden Schwäne und Gänse). Sie wurde beständig sehr verehrt, besonders aber zur Zeit der Jagd auf Wasservögel. Dem (ebenfalls frühen) Entdeckungsreisenden Johann Bernhard Müller zufolge galten die dargebrachten Opfergaben eigentlich dem Kondaer, dessen Hilfsgeist die Gans war (Müller 1744, S. 203 f.). Wie im großen Maßstab in Bjelogorje, so galten im Privatkult kleine, meist aus Metall gegossene Tierbilder als *kor*, ‚Gehilfen', der Hausgeister. Mit am häufigsten sind Vogelfiguren vertreten, die den hier besprochenen schwimmvogelförmigen Anhängern so nahe kommen können wie eine Schwanenfigur, die Karjalainen 1922, S. 25–29 mit S. 27, Abb. 16, vorlegt. In den ugrischen Stammesgebieten war nicht nur der Tauchmythos bekannt: vgl. oben mit Anm. 248–251 (Walk 1933; Karjalainen 1927, S. 24: Taucher und Polartaucher als ‚Satansvögel'), sondern auch das Konzept der ‚Knochenseele' von Schwimmvögeln: Karjalainen 1927, S. 24 (Federkleid und Knochen des Schwans werden dem Hochgott ‚Weltbeschauender Mann' geopfert), S. 26 (Regeneration der Vögel aus ihren Knochen im ‚Meer des lebenden Wassers').

364 Johansen 1954, S. 51 f. Man vgl. auch Wassiljewitsch 1963, S. 401 f.: Gestaltheiligkeit von Hammer und Zange.

nisse aus weiter westlich gelegenen Breiten, ist offenkundig. Wer versucht, durch die Waldzone hindurch eine Blickschneise vom Schamanentum der Steppenzone bis zu den ähnlichen Kulturmustern im finnisch-germanischen Berührungsraum zu legen, gleicht einem Einzelgänger im Urwalddickicht. Er kann nicht hoffen, die einschlägigen Quellen gleichmäßig auszuschöpfen und Methoden zu begehen, die strengen historiographischen Maßstäben genügen. Es fehlt eben für die mittelalterlichen ‚Finno-Ugrier' der Sowjetunion eine Übersicht, die auf ähnliche Weise Klarheit über die Wechselbeziehungen zwischen Sprache, Ethnos, Kultur, Religion und Wirtschaft verschaffte, wie das Handbuch ‚Die Slawen in Deutschland'.[365] Auch legen es Hilda R. Ellis Davidsons Angaben im einschlägigen Kapitel ‚The Role of the Shaman' nahe,[366] dass die altnordischen Schriftzeugnisse mehr über die Wechselwirkungen zwischen dem Schamanismus der Steppen- und Waldzone und den schamanoiden Zügen der Odinsreligion hergeben könnten, als im Allgemeinen angenommen wird. Insbesondere bleibt eine Lücke in unserer Beweisführung zwischen den neuzeitlichen Nachrichten zum ‚finnisch-ugrischen' Schamanismus sowie zu den schamanistisch geprägten Opferriten des 17.–20. Jahrhunderts und den Bildzeugnissen des 5.–14. Jahrhunderts bestehen. Angesichts der Parallelüberlieferung aus der Steppenzone und in Ansehen des Umstandes, dass die Bildbelege durchweg zum weiblichen Trachtzubehör zählen, erschien es aber gestattet, diese Lücke zu überspringen. Gar zu offensichtlich schlägt langzeitig wirksame Dauer nicht nur in der oralen, sondern auch in der materiellen Überlieferung der finnischen Stämme durch. Als funktionelles Gebilde[367] wie als Zeichenträger betrachtet[368] sind wikingerzeitliche Vorformen der rezenten volkstümlichen Bekleidung in gewissen Reliktgebieten des östlichen Ostseebeckens nachgewiesen.[369]

Auch im Blick auf die feste Einbindung der Tierfuß-Symbolik von Schwimmvögeln und anderen Tieren in den Regenerationsglauben an die ‚Knochenseele', ein Glaube, der seinerseits im Hintergrund des schamanistisch geprägten Fell- und Extremitätenopfers stand, erscheint nunmehr das Gleichgewicht zwischen der ‚finnisch-ugrischen' und der germanischen Evidenz hergestellt. Es konnte nicht allein bestätigt werden, dass dieser magisch-rituelle Opferbrauch in den heidnischen Norden übernommen wurde. Es darf auch die Vorstellung vom Jenseitsflug des geopferten Schwimmvogels so wenig von jenem bei der Erschaffung der Welt gegebenen Vorbild des Erdtauchers getrennt werden wie die vom jakutischen Schamanen betriebene Aktualisierung dieses uranfänglichen Themas durch seinen Gestaltentausch in einen Schwimmvogel.

---

365 Herrmann (Hg.) 1985.

366 Davidson 1976.

367 Manninen / Schvindt 1957, S. 55–57; Appelgren-Kivalo 1907. Man vgl. auch die Erwägung oben Anm. 327 zur Kult-Kontinuität auf ostseefinnischem Gebiet.

368 Immer vorausgesetzt, der ansprechende Vergleich von Kivikoski 1965, S. 26 hält Stich.

369 Differenziert zur Herleitung des *hurstut*-Rocks und des Mantels: Hägg 1974, S. 55–57, 59; vgl. dazu meine Rezension in Offa (Vierck 1979).

Man darf noch einen Schritt weitergehen. Wo selbst die skandinavischen, religionsgeschichtlichen Fragestellungen im Allgemeinen abholde, ihnen gegenüber jedenfalls zurückhaltende Forschung sich einhellig beeindruckt zeigt von der langen Dauer und großen Stabilität der betreffenden Opferbräuche nach Funktion, Typus und Form, da werden auch wir nicht zurückstecken. Wie ist die Herleitung der dänischen, schwedischen und schleswig-holsteinischen Opferbräuche mit Pferden, Rindern und Schafen in ein Verhältnis zu den neu ermittelten Tatbeständen zu setzen? Ob zwischen den wolgafinnischen Opfern der gleichen Tiere an eine Vegetationsgottheit im Rahmen überregionaler Kultfeiern an den Ufern eines Gewässers und mit nachfolgender Ausstellung an Pfählen ein historisch-genetischer Zusammenhang mit den entsprechenden Bräuchen im kaiserzeitlich-völkerwanderungszeitlichen Norden bestand, das zu entscheiden war hier zwar nicht der Platz. Insbesondere wird man sich voreiliger Schlussfolgerungen aufgrund des Umstandes enthalten, dass diese Bräuche einander näher zu stehen scheinen als den Opferriten der Steppenzone. Aber wir haben uns – gewissermaßen zwischen den Zeilen – in zwei Hinsichten doch Sicherheit verschafft. Zum einen müsste ein unwahrscheinlicher Zufall bemüht werden, wollte jemand behaupten, das bezeichnende Merkmalbündel jener Bräuche sei eben zweimal aufgekommen. Auch im Kontrastvergleich zu den ähnlichen Bräuchen im jägerisch-subarktischen Bereich, die um das ‚Knochenopfer' von Bären, anderen Pelztieren und Wassertieren kreisen, ist die folgende Annahme die weitaus einfachere: Die germanischen Riten werden Bestandteil eines breiten Deckungsbereiches viehzüchterisch-agrarischer Denk- und Lebensformen des ‚Staates' und der Gesellschaft gewesen sein, die ähnlich auch anderswo auftreten. Zum anderen ist mit Behm-Blancke an die feste Verbindung zu erinnern,[370] die von der Subarktis bis nach Zentralasien zwischen dem Schamanismus und dem Darbringen von ‚Knochenopfern' bestanden hat. Die Opferbräuche und der Schamanismus der ‚finnisch-ugrischen' Waldzone hatten in ihren Wechselwirkungen auch deshalb so ausführlich zu Wort zu kommen, weil das Ergebnis ein negatives Kriterium in der Frage nach dem Ursprung und dem Verlaufsweg der schamanoiden Züge gen Norden bereithält. Wenn es nämlich – im Gleichlauf mit den zahlreichen ‚Knochenopfern' von Pferden, Rindern und Schafen – spätestens während der spätrömischen Kaiserzeit zur Entlehnung dieser Züge aus der Wald- oder Steppenzone gekommen sein sollte, dann verliert auch aus dieser Perspektive ihre ausschließliche Herleitung vom lappisch-subarktischen Schamanismus an Glaubwürdigkeit.

Endlich sei unterstrichen, welche Chancen sich im Wege des Vergleichs von Funden und Befunden aus Ausgrabungen mit den Aussagen der Bildzeugnisse eröffnen, wie dies erstmals Detlev Ellmers erprobt hatte.[371] Ob diese Zeugnisse eindeutig zu interpretieren sind oder vieldeutig bleiben, wie fest oder unfest die dargestellten

370 Behm-Blancke 1965.
371 Ellmers 1970.

Glaubensinhalte im Alltagsleben verankert waren, das müsste sich an Fundbeobachtungen ablesen lassen, falls zutrifft, dass im Wege des Vergleichs zwischen Bildbelegen und Befunden zwei Seiten der gleichen Sache beleuchtet werden.

2 Verzeichnis zum ‚finnisch-ugrischen' Schwimmvogel-Symbolgut (Taf. 28) aus Gebieten außerhalb seiner Hauptverbreitung (Taf. 24, Abb. A u. Taf. 34, Abb. 34C)

Siglen

Kiv = Kivikoski 1973
Mü-Wi = Müller-Wille 1978
Ser = Serning 1956
Sjö = Sjövold 1974

Dänemark

1) Mammen (Bjerringhøy), Viborg Amt, Nord-Jütland. Mü-Wi, S. 640, Abb. 5,14–23.
2) Fyrkat, Grab 4, Hobro Amt, Nord-Jütland. Mü-Wi, S. 649, Abb. 1.

Deutschland

3) Bosau, Kr. Plön, Schleswig-Holstein. Gebers und Hinz 1977), S. 18, Abb. 8,1–4.

Finnland

4) Köyliö-Kjuloholm C, Grab B. Kiv, S. 108, Abb. 791.
5) Kokemäki-Leikkimäki. Kiv, S. 140.
6) Vesilahti (Bethaus). Kiv, S. 139, Abb. 1135.
7) Karkku-Tulonen. Kiv, S. 108, Abb. 796.
8) Hauho-Männistönmäli. Kiv, S. 108, Abb. 792.
9) Mikkeli-Tuukkala. Kiv, S. 139, Abb. 1136.

Schweden

10–16) Gråträsk, Norrbotten, Lappmarken. Ser, Taf. 41 11–14. 42,17–19.
17–21) Unna Saiva, Ksp. Gällivare, Lappmarken. Ser, Taf. 18,3–7.

https://doi.org/10.1515/9783110751420-011

Sowjetunion

22) Uhtua, Weißmeer-Karelien. Kivikoski 1964, S. 290, Abb. 243. Hier Taf. 17, Abb. A/B.
Nicht nummeriert: Barsoff Gorodok (am oberen Ob) Sibirien, Grab 62: Arne 1936, S. 121, Abb. 124. Hier Taf. 29, Abb. B.

Norwegen

23) Nesseby, Nordvaranger, Nord Troms: Sjö, S. 173, Taf. 49e.
24) Steinvold, Karlssøy, Nord Troms: Sjö, S. 171.
25) Eidet Indre, Skjervøy, Nord Troms: Sjö, S. 172, Taf. 51.
26) Sæterhaug, Kvænanger, Nord Troms: Sjö, S. 173, Taf. 49d.
28) Helløy, Bjarkøy, Nord Troms: Sjö, S. 145.
29) Haug, Øyer, Oppland: Rygh 1897, S. 54, Abb. 3.
30) ‚Süd-Norwegen‘. Sjö, S. 224.

Literaturverzeichnis

Quellen

Adam Olearius (=Öhlschläger) 1656. Vermehrte Newe Beschreibung Der Muscowitischen vnd Persischen Reyse. Schleswig. (Neudruck der Ausgabe von Schleswig 1656, hg. von Dieter Lohmeier. Deutsche Neudrucke, Reihe Barock 21. Tübingen 1971).

Bertelsen, Henrik (Hg.) 1905–1911. Þiðriks saga af Bern. Bd. 1. Samfund til Udgivelse af gammel nordisk litteratur 34:1. Kopenhagen.

Bethmann, Ludwig / Georg Waitz (Hg.) 1878. Paulus Diaconus: Historia Langobardorum, in usum scholarum ex Monumentis Germaniae hisoricis recusa. In: Scriptores rerum Langobardicarum et Italicarum saec. VI–IX, Monumenta Germaniae Historica 117:48, Hannover, S. 12–219.

Boer, Richard Constant (Hg.) 1888. Ǫrvar-Odds Saga. Leiden.

Buchner, Rudolf / Wilhelm von Giesenbrecht (Hg./Übers.) 1967. Gregor von Tours: Zehn Bücher Geschichten. Freiherr vom Stein-Gedächtnisausgabe 3. Darmstadt.

Ebel, Else (Hg.) 1978. Die Waräger. Ausgewählte Texte zu den Fahrten der Wikinger nach Vorderasien. Tübingen.

Erichsen, Fine (Übers.) 1967. Die Geschichte Thidreks von Bern. Neuausgabe mit einem Nachwort von Helmut Voigt. Thule 22. Düsseldorf/Köln.

Finnur Jónsson (Hg.) 1893–1900. Snorri Sturluson: Heimskringla. Nóregs konunga sǫgur. Bd. 1. STUAGNL 23:1. Kopenhagen.

Fornari, Cesare (Hg.) 1871. Di Giovanni Battista Della Porta e delle sue scoperte. Napoli.

Friedrich, Adolf / Georg Buddruss (Übers.) 1955. Schamanengeschichten aus Sibirien. Aus dem Russischen des Gavriil Vasil'evic Ksenofontov übersetzt und eingeleitet. Weisheitsbücher der Menschheit 4. München.

Fromm, Lore / Hans Fromm (Übers.) 1967. Kalevala. Das finnische Epos des Elias Lönnrot. Text. München.

Genzmer, Felix (Übers.) 1978. Beowulf und das Finnsburg-Bruchstück. Stuttgart.

Genzmer, Felix (Übers.) 1981. Die Edda. Götterdichtung, Spruchweisheit und Heldengesänge der Germanen. Eingeleitet von Kurt Schier. Zweite Auflage der einbändigen Gesamtausgabe. Düsseldorf/Köln.

Giambattista della Porta 1589. Magiae naturalis libri XX. Neapel.

Herbst, Hermann (Übers.) 1925. Der Bericht des Franziskaners Wilhelm von Rubruk über seine Reise in das Innere Asiens in den Jahren 1253–1255. Leipzig.

Horneffer, August (Übers.) 1955. Herodot: Historien. Neu hg. und erläutert von Hans Wilhelm Haussig. Mit einer Einleitung von Walter F. Otto. Kröners Taschenausgabe 224. Stuttgart.

Johannes Schefferus 1673. Lapponia Id est, Regionis Lapponum Et Gentis Nova Et Verissima Descriptio … Frankfurt a. M.

Krusch, Bruno (Hg.) 1902. Vita Eligii Episcopi Noviomagensis. In: Passiones vitaeque sanctorum aevi Merovingici, Monumenta Germaniae Historica Scriptores rerum Merovingicarum 4, Hannover/Leipzig, S. 634–761.

Kuusi, Matti / Keith Basley / Michael Branch (Hg./Übers.) 1977. Finnish Folk Poetry – Epic. An Anthology in Finnish and English. Publications of the Finnish Literature Society 329. Helsinki.

Malone, Kemp (Hg.) 1977. Deor. Exeter Medieval English Texts. 5., revidierte Ausgabe. Exeter. (Nachdruck 1986).

Neckel, Gustav / Hans Kuhn (Hg.) 1983. Edda. Die Lieder des Codex Regius nebst verwandten Denkmälern, 1. Text. 5., verbesserte Auflage. Heidelberg.

https://doi.org/10.1515/9783110751420-012

Niedner, Felix (Übers.) 1965. Snorris Königsbuch 1. Neuausgabe mit Nachwort von Siegfried Beyschlag. Thule 14. Düsseldorf.
Norman, Frederick (Hg.) 1949. Waldere. Methuens Old English Library A:3. Zweite Ausgabe. London.
Parry, John Jay (Hg.) 1925. Geoffrey von Monmouth: The Vita Merlini. University of Illinois Studies in Language and Literature 10:3. Urbana.
Povest' vremennych let 1926. Polnoe sobranie russkich letopisej, 1. Lavrent'evskaja letopis 1. Leningrad.
Sauppe, Hermann (Hg.) 1877. Eugippii Vita Sancti Severini. Monumenta Germaniae Historica Auctores antiquissimi 1:2. Berlin.
Sedgefield, Walter J. (Hg.) 1899. King Alfred's Version of Boethius De consolatione Philosophiae. Oxford.
Tosi, Michele et al. (Hg.) 1965. Jonas: Vita Columbani et discipulorum ejus. Versione italiana di Ernesto Cremona e Michele Paramidani. Piacenza.
Trautmann, Reinhard (Hg./Übers.) 1931. Die altrussische Nestorchronik (Povest' vremmenych let). Slavisch-baltische Quellen und Forschungen 6. Leipzig.
Viljálmur Finsen (Hg.) 1852. Grágás. Elzta lögbók íslendinga … eptir skinnbókinni í bókasfni konungs. 2 Bde. Kopenhagen.
Vogt, Walther Heinrich / Frank Fischer (Übers.) 1964. Fünf Geschichten aus dem westlichen Nordland. Neuausgabe mit einem Vorwort von Helmut Voigt. Thule 10. Düsseldorf/Köln.
Wrenn, Charles Leslie (Hg.) 1973. Beowulf. With the Finnesburg Fragment. Dritte, durch Whitney F. Bolton völlig revidierte Auflage. London. (Revidierte Auflage. Exeter 1988).
van den Wyngaert, Anastasius (Hg.) 1929. Sinica Franciscana, 1. Itinera et relationes Fratrum Minorum saeculi XIII et XIV. Karatschi/Florenz.
Zeki Validi Togan, Ahmed (Hg./Übers.) 1939. Ibn Fādlan: Reisebericht. Abhandlung für die Kunde des Morgenlandes 24:3. Leipzig.

Sekundärliteratur

Åberg, Nils 1948. Vendeltida förbindelser med fastlandsgermanska och insulära kretsar. In: Fornvännen 43, S. 111–122.
Ahrens, Claus (Hg.) 1978. Sachsen und Angelsachsen. Ausstellung des Helms-Museums. Hamburgisches Museum für Vor- und Frühgeschichte, 18. 11. 1978–28. 2. 1979. Veröffentlichungen des Helms Museums 32. Hamburg.
Albaum, Lazar Israelowitsch / Burchard Brentjes 1972. Wächter des Goldes. Zur Geschichte und Kultur mittelasiatischer Völker vor dem Islam. Berlin.
Alcock, Leslie 1965. Wales in the Fifth to Seventh Centuries A.D. Archaeological Evidence. In: Idris L. Foster / Glyn Daniel (Hg.), Prehistoric and Early Wales, London, S. 177–211.
Alföldi, Andreas 1949. Wikinger und Reiterhirten. Kleine Bemerkungen zu den Verbindungen ihrer Kunstindustrie. In: Fornvännen 44, S. 1–22.
Alföldi, Andreas 1952. Études sur le trésor de Nagyszentmiklós, 4. Le motif du rapt de Ganymède par l'aigle, sur les vases en or n[os] 2 et 7 du trésor. In: Cahiers Archéologiques 6, S. 43–53.
Alföldi, Andreas 1974. Die Struktur des voretruskischen Römerstaates. Bibliothek der Klassischen Altertumswissenschaften, N. F. 1:5. Heidelberg.
Allen, James Wilson 1982. Nishapur. Metalwork of the Early Islamic Period. New York.
Almgren-Aiken, Elisabeth 1979. Stora Karlsö – rastplats eller frihamn? In: Waldemar Falck et al. (Hg.), Arkeologi på Gotland, Gotlandica 14, Visby, S. 169–172.
Altheim, Franz 1960, 1969. Geschichte der Hunnen, 1. Anfänge der Hunnen, 2. Die Hephthaliten in Iran. Berlin.

Ambrosiani, Kristina 1981. Viking Age Combs, Comb Making and Comb Makers in the Light of Finds from Birka and Ribe. Stockholm Studies in Archaeology 2. Stockholm.
Andree, Richard 1912, 1913. Menschenschädel als Trinkgefässe. In: Zeitschrift des Vereins für Volkskunde 22, 1912, S. 1–33; mit einem Nachtrag von Heinrich Krebs, ebd. 23, 1913, S. 59.
Appelgren-Kivalo, Hjalmar 1907. Finnische Trachten aus der jüngeren Eisenzeit. Helsinki.
Appelgren-Kivalo, Hjalmar 1912. Die Grundzüge des skythisch-permischen Ornamentstiles. In: Suomen Muinaismuistoyhdistyksen Aikakauskirja / Finska Fornminnesföreningens Tidskrift 26, S. 1–20.
Arbman, Holger 1943. Birka, 1. Die Gräber. Tafeln. Stockholm.
Arendt, Wsewolod Wiktorowic 1935. Türkische Säbel aus den VIII.–IX. Jahrhunderten. In: Archaeologia Hungarica 16, S. 48–68.
Armstrong, Edward Allworthy 1970. The Folklore of Birds. An Enquiry into the Origin and Distribution of Some Magico-Religious Traditions. 2., überarbeitete und erweiterte Ausgabe. New York.
Arne, Ture Algot Johnsson 1914. La Suède et l'Orient. Études archéologiques sur les relations de la Suède et l'orient pendant l'âge des vikings. Diss. Uppsala. Uppsala.
Arne, Ture Algot Johnsson 1936. Barsoff Gorodok. Ein westsibirisches Gräberfeld aus der jüngeren Eisenzeit. Kungliga Vitterhets Historie och Antikvitets Akademiens Handlinger 39:5. Stockholm.
Arrhenius, Birgit 1970. Tür der Toten. In: Frühmittelalterliche Studien 4, S. 384–394.
Arrhenius, Birgit 1985. Merovingian Garnet Jewellery. Emergence and Social Implications. Stockholm.
Arvidsson, Rolf 1972. Source-Criticism and Literary History. Lauritz Weibull, Henrik Schück und Joseph Bédier. A Discussion. With contributions by Henry Royston Loyn, Lucien Musset, Björn Þorsteinsson, Algot Werin, Karl Wührer, Hugo Yrwing, Tore Nyberg. In: Mediaeval Scandinavia 5, S. 96–138.
Aubin, Hermann 1965. Der Nordseeraum – eine frühe Geschichtslandschaft. In: Jahrbuch der Gesellschaft für bildende Kunst und vaterländische Altertümer zu Emden 45, S. 91–102.
Bäckman, Louise / Åke Hultkrantz 1978. Studies in Lapp Shamanism. Acta Universitatis Stockholmiensis / Stockholm Studies in Comparative Religion 16. Stockholm.
Baesecke, Georg 1937. Die Herkunft der Wielanddichtung. In: Beiträge zur Geschichte der deutschen Sprache und Literatur 61, S. 368–378.
Baetke, Walter 1951. Christliches Lehngut in der Sagareligion. Das Svoldr-Problem. Zwei Beiträge zur Sagakritik. Berichte über die Verhandlungen der sächsischen Akademie der Wissenschaften zu Leipzig, Philologisch-historische Klasse 98:6. Berlin.
Bailey, Richard 1980. Viking Age Sculpture in Northern England. Collins Archaeology 1. London.
Bakka, Egil 1958. On the Beginning of Salin's Style I in England. Universitetet i Bergen Årbok, Historisk-antikvarisk rekke 1958:3. Bergen.
Balzer, Manfred / Hayo Vierck 1986. 31. Symposium der Arbeitsgemeinschaft für Sachsenforschung vom 15. bis 21. September 1980 in Paderborn. In: Die Kunde, N. F. 37, S. 343–354.
Bayard, Donn 1978. 15 Jahre ‚New Archaeology'. Eine kritische Übersicht. In: Saeculum 29, S. 69–106.
Beck, Heinrich 1980. Der kunstfertige Schmied – ein ikonographisches und narratives Thema des frühen Mittelalters. In: Flemming Gotthelf Andersen et al. (Hg.), Medieval Iconography and Narrative. A Symposium, Proceedings of the Fourth International Symposium Organized by the Centre for the Study of Vernacular Literature in the Middle Ages. Held at Odense University on 19–20 November, 1979, Odense, S. 15–37.
Beck, Heinrich 1981. A Runological and Iconographical Interpretation of North-Sea-Germanic Rune-Solidi. In: Michigan Germanic Studies 7, S. 69–88.
Becker, Alfred 1973. Franks Casket. Zu den Bildern und Inschriften des Runenkästchens von Auzon. Sprache und Literatur 5. Regensburg.

Behm-Blancke, Günter 1965. Das germanische Tierknochenopfer und sein Ursprung. In: Ausgrabungen und Funde 10, S. 233–239.
Berger, Klaus 1974. Die königlichen Messiastraditionen des Neuen Testaments. In: New Testament Studies 20, S. 1–44.
Berghaus, Peter / Karl Schneider 1967. Anglo-Friesische Runensolidi im Lichte des Neufundes von Schweindorf (Ostfriesland). Arbeitsgemeinschaft für Forschung des Landes Nordrhein-Westfalen, Geisteswissenschaften 134. Köln/Opladen.
Beševliev, Veselin 1981. Die protobulgarische Periode der bulgarischen Geschichte. Amsterdam.
Beskow-Sjöberg, Margareta 1977. The Archaeology of Skedemosse, 4. The Iron Age Settlements of the Skedemosse Area on Öland, Sweden. Stockholm.
Bettelheim, Bruno 1977. Kinder brauchen Märchen. Stuttgart.
Betz, Eva-Maria 1973. Wieland der Schmied (Materialien zur Wielandüberlieferung). Erlanger Studien 2. Erlangen.
Birkhan, Helmut 1970. Germanen und Kelten bis zum Ausgang der Römerzeit. Der Aussagewert von Wörtern und Sachen für die frühesten keltisch-germanischen Kulturbeziehungen. Österreichische Akademie der Wissenschaften, Philologisch-historische Klasse, Sitzungsberichte 272:1. Wien.
Birkhan, Helmut / Otto Gschwantler (Hg.) 1968. Festschrift für Otto Höfler zum 65. Geburtstag. Bd. 2. Wien.
Bīrons, Anatolijs / Ēvalds Mugurēvičs / Ādolfs S̄tubavs / Elvīra Šnore (Red.) 1974. Latvijas PSR Arheologija. Riga.
Blake, Norman F. 1977. The Dating of Old English Poetry. In: Brian Sidney Lee (Hg.), An English Miscellany. Presented to W. S. Mackie, Cape Town/London/New York, S. 14–27.
Blunt, Christopher Evelyn 1961. The Coinage of Offa. In: Reginald Hugh Michael Dolley (Hg.), Anglo-Saxon Coins. Studies Presented to F. M. Stenton on the Occasion of his 80th Birthday 17 May 1960, London, S. 39–62.
Bøe, Johannes 1929. Det femte nordiske arkeologmøte. Bergens Museums Årbok, Historisk-antikvarisk rekke 1928:1. Bergen.
Böhme, Horst Wolfgang 1974. Germanische Grabfunde des 4. bis 5. Jahrhunderts zwischen unterer Elbe und Loire. Münchner Beiträge zur Vor- und Frühgeschichte 19. München.
Böhner, Kurt 1968. Beziehungen zwischen dem Norden und dem Kontinent zur Merowingerzeit. In: Sveagold und Wikingerschmuck. Ausstellung von Statens historiska Museum Stockholm vom 12. Juli bis 15. Oktober 1968 im Römisch-Germanischen Zentralmuseum Mainz, Römisch-Germanisches Zentralmuseum Mainz. Ausstellungkataloge 3, Mainz, S. 168–198.
Boer, Richard Constant 1907. Vǿlundarkviđa. In: Arkiv för nordisk filologi 23, S. 113–142.
Boesneck, Joachim / Angela von den Driesch / Lisa Stenberger (Red.) 1979. Eketorp, 3. Befestigung und Siedlung auf Öland, Schweden: die Fauna. Stockholm.
Bogoraz, Vladimir Germanovič 1910. K psyhologii šamanstva u narodov severovostočnoj Azii. In: Etnografičeskoe Obozrenie 1–2, S. 1–36.
Bollnow, Otto Friedrich 1979. Religionswissenschaft als hermeneutische Disziplin. In: Zeitschrift für Religions- und Geistesgeschichte 31, S. 225–238.
Bóna, István 1973. Severiana. In: Acta Antiqua Academiae Scientarium Hungaricae 21, S. 282–338.
Bóna, István 1979. A Szegvár-Sápoldali lovassír / Das Reitergrab von Szegvár-Sápoldal. In: Archaeologiai Értesitő 106, S. 3–32.
Bouman, Arie Cornelis 1940. Vǫlundr as an Aviator. In: Arkiv för nordisk filologi 55, S. 27–42.
Bowen, Emrys George 1972. Britain and the Western Seaways. Ancient Peoples and Places 80. London.
Boyle, John Andrew 1963. Kirakos of Ganjak on the Mongols. In: Central Asiatic Journal 8, S. 199–214.

Brongers, Johannes Ayolt 1967, 1969. Protohistoric Worked Human Skull Bone in the Netherlands. In: Berichten van de Rijksdienst voor het Oudheidkundig Bodemonderzoek 17, S. 29–34; mit einem Nachtrag ebd. 18, S. 263–265.
Brooke, George Cyril 1950. English Coins from the Seventh Century to the Present Day. 3., überarbeitete Ausgabe. London. (Nachdruck 1976).
Bruce-Mitford, Rupert Leo Scott 1967. The Reception by the Anglo-Saxons of Mediterranean Art Following their Conversion from Ireland and Rome. In: Settimane di Studio del Centro italiano di studi sull'alto medioevo, 14. La conversione al cristianesimo nell'Europa dell'alto medioevo, 14–19 aprile 1966, Spoleto, S. 797–825.
Bruce-Mitford, Rupert Leo Scott 1971. Sutton Hoo and the Background to the Poem. Expertise zu Ritchie Girvan, Beowulf and the Seventh Century, London, S. 85–98.
Bruder, Reinhold 1974. Die germanische Frau im Lichte der Runeninschriften und der antiken Historiographie. Berlin/New York.
Brückner, Wolfgang 1966. Bildnis und Brauch. Studien zur Bildfunktion der Effigies. Berlin.
Buchholz, Peter 1968. Schamanistische Züge in der altisländischen Überlieferung. Ungeduckte Diss. Münster.
Buchholz, Peter 1971. Shamanism – the Testimony of Old Icelandic Literary Tradition. In: Mediaeval Scandinavia 4, S. 7–20.
Buchholz, Peter 1980. Vorzeitkunde. Mündliches Erzählen und Überliefern im mittelalterlichen Skandinavien nach dem Zeugnis von Fornaldarsaga und eddischer Dichtung. Skandinavistische Studien 13. Neumünster.
Budinský-Krička, Vojtech / Nándor Fettich, Nándor 1973. Das altungarische Fürstengrab von Zemplin. Archaelogica Slovaca, Monographiae 2. Bratislava.
Bugge, Sophus 1899 (1901). The Norse Lay of Wayland ('Völundarkviða') and its Relation to English Tradition. In: Saga-Book of the Viking Club 23, S. 271–312.
Bugge, Sophus 1910. Det oldnorske Kvad om Vǫlund (Vǫlundar-kviđa) og dets Forhold til engelske Sagn. In: Arkiv för nordisk filologi 26, S. 33–77.
Buisson, Ludwig 1976. Der Bildstein Ardre VIII auf Gotland. Göttermythen, Heldensage und Jenseitsglaube der Germanen im 8. Jahrhundert n. Chr. Abhandlungen der Göttinger Akademie der Wissenschaften, Philologisch-historische Klasse 3:102. Göttingen.
Burgstaller, Ernst 1967. Schamanistische Motive unter den Felsbildern in den österreichischen Alpenländern. In: Forschungen und Fortschritte 41, S. 105–110.
Capelle, Torsten 1980. Parallelüberlieferung, Tradition und Quellenlücke im ur- und frühgeschichtlichen Fundgut. Bemerkungen zum Holz als Werkstoff. In: Frühmittelalterliche Studien 14, S. 410–422.
Carver, Martin Oswald Hugh 1986. Sutton Hoo in Context. In: Settimane di Studio del Centro italiano di studi sull'alto medioevo, 32. Angli e Sassoni al di qua e la di là del mare, 26 aprile – 1 maggio 1984, Bd. 1, Spoleto, S. 77–117.
Chadwick, Nora 1968. Dreams in Early European Literature. In: James Carney / David Greene (Hg.), Celtic Studies. Essays in memory of Angus Matheson 1912–1962, London, S. 33–50.
Chase, Colin 1981. The Dating of Beowulf. Toronto Old English Series 6. Toronto etc.
Claude, Dietrich 1973. Beiträge zur Geschichte der frühmittelalterlichen Königsschätze. In: Early Medieval Studies 7 (=Antikvariskt arkiv 54), S. 5–24.
Claude, Dietrich 1981. Die Handwerker der Merowingerzeit nach den erzählenden und urkundlichen Quellen. In: Herbert Jankuhn et al. (Hg.), Das Handwerk in ur- und frühgeschichtlicher Zeit, Teil 1, Abhandlungen der Akademie der Wissenschaften in Göttingen, Philologisch-historische Klasse 3:122, Göttingen, S. 204–266.
Claus, Carl / Karl Grobben / Alfred Kühn 1932. Lehrbuch der Zoologie. 10. neubearbeitete Auflage. Berlin/Wien. (Nachdruck: Berlin/Heidelberg/New York 1971).

Closs, Alois 1975. Der zu hoch angesetzte Schamanismusbegriff. In: Orientalistische Literaturzeitung 70, S. 229–240.
Closs, Alois 1979. Zerstückelung in autosuggestiver Imagination, im Mythos und im Kult. In: Temenos 15, S. 5–40.
Collinder, Björn 1932. Die urgermanischen Lehnwörter im Finnischen. Skrifter utgivna av Kungliga Humanistiska Vetenskaps-Samfundet i Uppsala 28:1. Uppsala.
Collingwood, William G. 1915a. The Early Crosses of Leeds. In: Publications of the Thoresby Society 22, 1912–1914, S. 267–338.
Collingwood, William G. 1915b. Anglian and Anglo-Danish Sculpture in the West Riding with addenda to the North and East Ridings and York, and a general review of the Early Christian monuments of Yorkshire. In: The Yorkshire Archaeological Journal 23, S. 129–299.
Collingwood, William G. 1927. Northumbrian Crosses of the Pre-Norman Age. London.
Comparetti, Domenico 1892. Der Kalewalla oder die traditionelle Poesie der Finnen. Historisch-kritische Studie über den Ursprung der großen nationalen Epopöen. Halle a. S.
Csallány, Dezső 1966–1967. Sámáneszköz volt-e az avarkori ‚ír-tartó csonttégely'? / War ‚der Knochentiegel als Salbenbehälter' ein Schamanengerät in der Awarenzeit? In: A Móra Ferenc Múzeum Évkönyve 1, S. 61–72.
Čudjakov, Michail Georgievic 1933. Kul't konja v Prikam'e. In: Izvestija gosudarstvennoj akademii istorii material'noj kul'tury 100, S. 251–279.
Czaplicka, Marie Antoinette / Robert Ranulph Marett 1914. Aboriginal Siberia. A Study in Social Anthropology. Oxford.
Davidan, Olga I. 1980. Bronzolitejnoe delo v Ladoge. In: Arkheologicheskii sbornik Gosudarst-vennogo Ermitazha 21, S. 59–67.
Davies, Wendy 1982. Wales in the Early Middle Ages. Studies in the Early History of Britain. Leicester.
Davies, Wendy / Hayo Vierck 1974. The Contexts of Tribal Hidage. Social Aggregates and Settlement Patterns. In: Frühmittelalterliche Studien 8, S. 223–293.
Delcourt, Marie 1957. Héphaistos ou la légende du magicien. Bibliothèque de la Faculté de Philosophie et Lettres de l'Université de Liège 146. Paris.
Delort, Robert 1975. Le commerce des fourrures en Occident à la fin du Moyen âge. Bibliothèque des Écoles françaises d'Athènes et de Rome 236. Paris.
Devereux, George 1980. Basic Problems of Ethnopsychiatry. Chicago/London.
Dienes, István 1972. Die Ungarn um die Zeit der Landnahme. Budapest.
Dierkens, Alain 1984. Superstitions, christianisme et paganisme à la fin de l'époque mérovingienne. A propos de l'*Indiculus superstitionum et paganiarum*. In: Hervé Hasquin (Hg.), Magie, sorcellerie, parapsychologie, Laïcité. Série Recherches 5, Bruxelles, S. 9–26.
Diószegi, Vilmos 1963. Zum Problem der ethnischen Homogenität des tofischen (karagassischen) Schamanismus. In: Diószegi (Hg.) 1963, S. 261–357.
Diószegi, Vilmos (Hg.) 1963. Glaubenswelt und Folklore der sibirischen Völker. Budapest.
Doht, Renate 1974. Der Rauschtrank im germanischen Mythos. Wiener Arbeiten zur Germanischen Altertumskunde und Philologie 3. Wien.
Dolley, Michael 1978. The Anglo-Danish and Anglo-Norse Coinages of York. In: Robert A. Hall (Hg.), Viking Age York and the North, CBA Research Report 27, London, S. 26–31.
Domokos, Péter 1976. Finno-Ugrian Folk Poetry. In: Hajdú (Hg.) 1976, S. 283–304.
Drescher, Hans / Karl Hauck 1982. Götterthrone des heidnischen Nordens. In: Frühmittelalterliche Studien 16, S. 237–301.
Duerr, Hans Peter 1978. Traumzeit. Über die Grenze zwischen Wildnis und Zivilisation. Frankfurt a. M.
Duerr, Hans Peter (Hg.) 1983. Sehnsucht nach dem Ursprung. Frankfurt a. M.
Dürscherl, Heinrich 1930. Festschrift zum zwölfhundert-jährigen Sankt Alto-Jubiläum von einem Verehrer des heiligen Alto. München.

Düwel, Klaus 1983. Runenkunde. Sammlung Metzler 72. 2., um ein Nachwort vermehrte Auflage. Stuttgart. *4., überarbeitete und aktualisierte Auflage, Stuttgart 2008.
Düwel, Klaus 1984. Zu den theriophoren Runenmeisternamen, insbesondere in Brakteateninschriften. In: Frühmittelalterliche Studien 18, S. 321–333.
Düwel, Klaus / Wolf-Dieter Tempel 1968. Knochenkämme mit Runeninschriften aus Friesland. Mit einer Zusammenstellung aller bekannten Runenkämme und einem Beitrag zu den friesischen Runeninschriften. In: Palaeohistoria 14, S. 353–391.
Düwel, Klaus et al. (Hg.) 1987. Untersuchungen zu Handel und Verkehr der vor- und frühgeschichtlichen Zeit in Mittel- und Nordeuropa, 4. Der Handel der Karolinger- und Wikingerzeit, Abhandlungen der Akademie der Wissenschaften in Göttingen, Philologisch-historische Klasse 3:156, Göttingen.
Dullinger, Sylvia 1980. Die altenglische ‚Deor'-Dichtung. Textedition und Kommentar. Hausarbeit zur Erlangung des Magister Grades an der Ludwig-Maximilians-Universität München. *Diese Arbeit ist nicht mehr zugänglich.
Dumville, David N. 1977. Sub-Roman Britain. History and Legend. In: History 62, S. 173–192.
Eckert, Allan W. / Eugen Stotz 1964. Der grosse Alk. Riesenvogel des Nordmeeres. München.
Edsman, Carl-Martin (Hg.) 1967. Studies in Shamanism. Based on Papers read at the Symposium on Shamanism held at Åbo on the 6th–8th of September, 1962, Scripta Instituti Donneriani Aboensia 1. Stockholm.
Eggers, Hans Jürgen 1932. Die magischen Gegenstände der altisländischen Prosaliteratur. Form und Geist 27. Leipzig.
Eggert, Manfred K. H. 1978. Prähistorische Archäologie und Ethnologie. Studien zur amerikanischen New Archaeology. In: Prähistorische Zeitschrift 53, S. 6–164.
Eichberg, Henning 1985. Den levende vekselvirkning. Kropskulturens gammelnordiske historie og idrættens aktuelle forandring. In: Idrætshistorisk Årbog 1985, S. 45–60.
Eisenstädter, Julius 1912. Elementargedanke und Übertragungstheorie in der Völkerkunde. Studien und Forschungen zur Menschen- und Völkerkunde 11. Stuttgart.
Eliade, Mircea 1951. Le chamanisme et les techniques archaiques de l'exstase. Paris. (Hier zitiert nach der dt. Ausgabe unter dem Titel: Schamanismus und archaische Ekstasetechnik, Zürich 1957). *Ein unveränderter Nachdruck ist zuletzt erschienen als Suhrkamp Taschenbuch Wissenschaft 126, Frankfurt a. M. 14 2009.
Eliade, Mircea 1956. Forgerons et alchimistes. Paris. (Dt. unter dem Titel: Schmiede und Alchemisten, Stuttgart 1980).
Eliade, Mircea 1960. Der magische Flug. In: Antaios 1, S. 1–12.
Eliason, Norman E. 1975. English Essays. Literary and Linguistic. Grand Prairie/Texas.
Ellis Davidson, Hilda Roderick 1958. Weland the Smith. In: Folklore 69, S. 145–159.
Ellis Davidson, Hilda Roderick 1969a. Scandinavian Mythology. London etc.
Ellis Davidson, Hilda Roderick 1969b. The Smith and the Goddess. Two Figures on the Franks Casket from Auzon. In: Frühmittelalterliche Studien 3, S. 216–256.
Ellis Davidson, Hilda Roderick 1976. The Viking Road to Byzantium. London.
Ellis Davidson, Hilda Roderick 1981. The Germanic World. In: Michael Loewe / Carmen Blacker (Hg.), Divination and Oracles, London, S. 115–141.
Ellmers, Detlev 1970. Zur Ikonographie nordischer Goldbrakteaten. In: Jahrbuch des Römisch-Germanischen Zentralmuseums Mainz 17, S. 201–284.
Erä-Esko, Aarni 1965. Germanic Animal Art of Salin's Style I in Finland. Suomen Muinaismuistoyhdistyksen aikakauskirja / Finska Fornminnesföreningens Tidskrift 63. Helsinki.
Erdélyi, István / Eszter Ojtozi / Wladimir F. Gening 1969. Das Gräberfeld von Newolino. Ausgrabungen von A. V. Schmidt und der archäologischen Kama – Expedition. Archaeologia Hungarica, S. N. 46. Budapest.

Evans, David A. H. 1981. King Agni. Myth, History or Legend? In: Ursula Dronke et al. (Hg.), Specvlvm norroenum. Norse Studies in memory of Gabriel Turville-Petre, Odense, S. 89–105.
Evans-Pritchard, Edward Evan 1937. Witchcraft, Oracles and Magic among the Azande. Oxford.
Evans-Pritchard, Edward Evan 1951. Social Anthropology. London.
Evtjuchova, Lidija A. 1948. Archeologičeskie pamjatniki enisejskich kyrgyzov (chakasov). Abakan.
Faber van der Meulen, Harry Evert 1978. Das Salomo-Bild im hellenistisch-jüdischen Schrifttum. Diss. Kampen.
Farrell, Robert T. 1981. Archaeology and Numismatics. In: Old English Newsletter 15:1, S. 139–152.
Fehrle, Hans 1940. Die Eligius-Sage. Frankfurt a. M.
Ferdinand, Johannes / Klaus Ferdinand 1961. Jernalderofferfund i Valmose ved Rislev. In: Kuml 1961, S. 47–90.
Findeisen, Hans 1939. Der Schmied. Gott/Zauberer und Sklave. Ein Beitrag über die gesellschaftliche Wertung einer handwerklichen Kunstfertigkeit. In: Die Lesestunde – Zeitschrift der Deutschen Buch-Gemeinschaft 16, S. 208–209.
Findeisen, Hans 1956. Mensch und Tier als Liebespartner in der volksliterarischen Überlieferung Nordeurasiens und der amerikanischen Arktis, unter besonderer Berücksichtigung der Schwanfrauerzählung und ihrer Genese. Abhandlungen und Aufsätze aus dem Institut für Menschen- und Menschheitskunde 35. Augsburg.
Findeisen, Hans 1957. Schamanentum, dargestellt am Beispiel der Besessenheitspriester nordeurasiatischer Völker. Urban-Bücher 28. Stuttgart.
Findeisen, Hans 1970. Dokumente urtümlicher Weltanschauung der Völker Nordeurasiens. Studien und Materialien aus dem Institut für Menschen- und Menschheitskunde 1. Oosterhout.
Findeisen, Hans / Heino Gehrts 1983. Die Schamanen. Jagdhelfer und Ratgeber, Seelenfahrer, Künder und Heiler. Diederichs gelbe Reihe 47. Köln.
Finkenstaedt, Thomas / Robert Farrell / Rosemary Cramp 1976. Beowulf. In: RGA 2, S. 237–244.
Flasche, Rainer 1980. Germanische Religiosität als lebensbezogener Schicksalsglaube. In: Gunther Stephenson (Hg.), Leben und Tod in den Religionen. Symbol und Wirklichkeit, Darmstadt, S. 134–143.
Fleck, Jere 1971. The ‘Knowledge-Criterion’ in the *Grímnismál*. The Case against ‘Shamanism’. In: Arkiv för nordisk filologi 86, S. 49–65.
Fodor, István 1976. The Main Issues of Finno-Ugrian Archaeology. In: Hajdú (Hg.) 1976, S. 49–78.
Förster, Max 1907. ‚Stummer Handel‘ und Wielandsage. In: Archiv für das Studium der neueren Sprachen und Literaturen 119, S. 303–308.
Foote, Peter 1985. Skandinavische Dichtung der Wikingerzeit. In: Klaus von See (Hg.), Europäisches Frühmittelalter. Neues Handbuch der Literaturwissenschaft 6, Wiesbaden, S. 317–357.
Frank, Jerome D. 1981. Die Heiler. Wirkungsweise psychotherapeutischer Beeinflussung. Vom Schamanismus bis zu den modernen Therapien. Stuttgart.
Franke, Herbert 1963. Indogermanische Mythenparallelen zu einem chinesischen Text der Han-Zeit. In: Kuhn / Schier (Hg.) 1963, S. 243–249.
Fritzner, Johan 1877. Lappernes Hedenskab og Trolddomskunst sammenholdt med andre Folks, især Nordmændenes Tro og Overtro. In: Norsk Historisk Tidsskrift 4, S. 135–217.
Fritzner, Johan 1886, 1891, 1896. Ordbog over det gamle norske sprog. 3 Bde. Kristiania.
Fromm, Hans 1954. Zum Verwandlungsmotiv. In: Archiv für das Studium der neueren Sprachen und Literaturen 190, S. 67–69.
Fromm, Hans 1967. Kalevala. Das finnische Epos des Elias Lönnrot. Kommentar. München.
Fromm, Hans 1986. Germanisch-finnische Lehnforschung und germanische Sprachgeschichte. In: Heinrich Beck (Hg.), Germanenprobleme in heutiger Sicht, Ergänzungsbände zum Reallexikon der germanischen Altertumskunde 1, Berlin/New York, S. 213–230.
Furst, Peter T. 1976. Hallucinogens and Culture. San Francisco.

Gahs, Alexander 1928. Kopf-, Schädel- und Langknochenopfer bei Rentiervölkern. In: Wilhelm Koppers (Hg.), Festschrift. Publication d'hommage offerte au P. W. Schmidt, Wien, S. 231–268.
Gavrilova, Antonina Antonovna / Michail Petrovič Grjaznov 1965. Mogil'nik Kudyrgė kak istočnik po istorii altajskich plemen. Moskau/Leningrad.
Gebers, Wilhelm / Hermann Hinz 1977. Ein Körpergrab der Völkerwanderungszeit aus Bosau, Kreis Ostholstein. In: Offa 34, S. 5–32.
Gening, Vladimir Fedorovic 1958. Archeologičeskie Pamjatniki Udmurtii. Iževsk.
Gening, Vladimir Fedorovic 1963. Azelinskaja kul'tura III–V. Voprosy archeologii urala 5 = Trudy udmurtskoj archeologičeskoi ekspedicii 2. Sverdlovsk/Iževsk.
Gening, Vladimir Fedorovic 1966. Po povodu rezensii A. P. Smirnova. In: Sovetskaja Archeologija 10/3, S. 282–288.
van Gennep, Arnold 1949. Manuel de folklore français contemporain, 1:4. Les cérémonies périodiques, cycliques et saisonnières, 2. Cycle de mai, la Saint-Jean. Paris.
van Gennep, Arnold 1951. Manuel de folklore français contemporain, 1:5. Les cérémonies périodiques, cycliques et saisonnières, 3. Les cérémonies agricoles et pastorales de l'été. Paris.
Gering, Hugo 1902. Über Weissagung und Zauber im nordischen Altertum. Kiel.
Girvan, Ritchie 1971. Beowulf and the Seventh Century. Language and Content. London.
Gladigow, Burkhard 1984. Die Teilung des Opfers. In: Frühmittelalterliche Studien 18, S. 19–43.
Glendinning, Robert James 1974. Träume und Vorbedeutung in der Islendinga Saga Sturla Thordarsons. Eine Form- und Stiluntersuchung. Kanadische Studien zur Deutschen Sprache und Literatur 8. Bern etc.
Göller, Karl Heinz / Uwe Böker 1971. Geschichte der altenglischen Literatur. Grundlagen der Anglistik und Amerikanistik 3. Berlin.
Goldina, Rimma Dimitrievna 1984. Izsledovanie srednevekovych pamiatnikov v Prikamje. In: Archeologičeskie otkrytija 1982 goda, Moskau, S. 146–147.
Golubeva, Leonilla Anatol'jevna 1962. Archeologičeskie pamjatniki Vesi na Belom ozere. In: Sovetskaja Archeologija 6/3, S. 53–77.
Golubeva, Leonilla Anatol'jevna 1964. Ogniva s bronzovymi rukojatjami. In: Sovetskaja Archeologija 8/3, S. 115–132.
Golubeva, Leonilla Anatol'jevna 1973. Ves' i slavjane na Belom ozere. Moskau.
Golubeva, Leonilla Anatol'jevna 1979. Zoomorfnye ukrašenija finno-ugrov. Moskau.
Gorjunova, Ekaterina I. 1961. Etničeskaja istorija Volgo-Okskogo meždureč'ja. Materialy i issledovanija po archaeologii SSSR 94. Moskau.
Greenfield, Stanley B. / Fred D. Robinson 1980. A Bibliography of Publications on Old English Literature to the End of 1972. Toronto.
Grierson, Philip James Hamilton 1903. The Silent Trade. A Contribution to the Early History of Human Intercourse. Edinburgh.
Grieve, Symington 1885. The Great Auk, or Garefowl (Alca impennism, Linn). Its History, Archaeology, and Remains. London.
Grimm, Wilhelm 1889. Die Deutsche Heldensage. 3. Auflage von Reinhold Steig. Gütersloh.
Grimstad, Kaaren 1983. The Revenge of Vǫlundr. In: Robert J. Glendinning / Haraldur Bessason (Hg.), Edda. A Collection of Essays, The University of Manitoba Icelandic Studies 4, Winnipeg, S. 187–209.
Grimstad, Kaaren 1989. Vǫlundarkviða. In: Dictionary of the Middle Ages 12, New York, S. 490 f.
Grjaznov, Michail P. 1956. Istorija drevnich plemen verchnej Obi po raskopkam bliz s. Bol'saja Rečka. Materialy i issledovanija po archeologii SSSR 48. Moskau/Leningrad.
Grønvik, Ottar 1985. Runene på Eggjasteinen. En hedensk gravinnskrift fra slutten av 600-talet. Oslo etc.

Grube, Ernst 1968. Welt des Islam. Architektur, Keramik, Malerei, Teppiche, Metallarbeiten, Schnitzkunst. Schätze der Weltkunst 7. Gütersloh.
Grüninger, Karlhans M. 1924. Das ältere deutsche Schmiedehandwerk auf dem Lande. Diss. Freiburg i. Br.
Grundy, George B. 1925. Berkshire Charters. In: The Berkshire Archaeological Journal 29, S. 87–128.
Grzimek, Bernhard (Hg.) 1969. Grzimeks Tierleben. Enzyklopädie des Tierreiches, 8. Vögel 2. Zürich.
Gschwantler, Otto 1959. Studien zur Funktionsgeschichte der Heldensage (Die langobardischen Heldensagen in der Historia Langobardorum des Paulus Diaconus und das Iring-Lied in den Res gestae Saxonicae des Widukind von Korvei). Ungedruckte Diss. Wien.
Güthling, Wilhelm 1953. Wieland der Schmied und das Siegerland. In: Unser Heimatland – Veröffentlichungen aus der Siegener Zeitung, S. 35.
Gurjewitsch, Aaron 1980. Das Weltbild des mittelalterlichen Menschen. München.
Gutman, Bruno 1912. Der Schmied und seine Kunst im animistischen Denken. In: Zeitschrift für Ethnologie 44, S. 81–93.
Haas, Jochen U. 1976. Schamanentum und Psychiatrie. Diss. Freiburg i. Br.
Haavio, Martti 1952. Väinämöinen. Eternal Sage. Folklore Fellows Communications 144. Helsinki.
Haavio, Martti 1963. Heilige Haine in Ingermanland. Folklore Fellows Communications 189. Helsinki.
Hägg, Inga 1974. Kvinnodräkten i Birka. Livplaggens rekonstruktion på grundval av det arkeologiska materialet. Archaeological Studies, Uppsala University Institute of North European Archaeology 2. Uppsala.
Hagberg, Ulf Erik 1967. The Archaeology of Skedemosse, 2. The Votive Deposits in the Skedemosse Fen and their Relation to the Iron-Age Settlement on Öland, Sweden. Stockholm.
Hagberg, Ulf Erik 1984. Opferhorte der Kaiser- und Völkerwanderungszeit in Schweden. In: Frühmittelalterliche Studien 18, S. 73–82.
Hage, Wolfgang 1976. Christentum und Schamanismus. Zur Krise des Nestorianertums in Zentralasien. In: Bernd Jaspert / Rudolf Mohr (Hg.), Traditio – Krisis – Renovatio aus theologischer Sicht. Festschrift Winfried Zeller zum 65. Geburtstag, Marburg, S. 114–124.
Hain, Mathilde 1956. Burchard von Worms (†1025) und der Volksglaube seiner Zeit. In: Hessische Blätter für Volkskunde 47, S. 39–50.
Hajdú, Péter (Hg.) 1976. Ancient Cultures of the Uralian Peoples. Budapest.
Halifax, Joan 1982. Shaman. The Wounded Healer. London. (Dt. unter dem Titel: Schamanen. Zauberer, Medizinmänner, Heiler. Frankfurt a. M. 1983).
Hambis, Lous 1959. Le mythe de l'aigle et ses représentations artistiques en Eurasie septentrionale. In: Arts Asiatiques 6, S. 3–12.
van Hamel, Anton G. 1929. On Vǫlundarkviđa. In: Arkiv för nordisk filologi 45, S. 150–177.
Harbison, Peter 1977. On Some Possible Sources of Irish High Cross Decoration. In: Otto-Herman Frey (Hg.), Festschrift zum 50jährigen Bestehen des Vorgeschichtlichen Seminars Marburg, Marburger Studien zur Vor- und Frühgeschichte 1, Gladbach, S. 283–297.
Harmening, Dieter 1979. Superstitio. Überlieferungs- und theoriegeschichtliche Untersuchungen zur kirchlich-theologischen Aberglaubensliteratur des Mittelalters. Berlin.
Harner, Michael 1982. Der Weg des Schamanen. Ein praktischer Wegweiser zu innerer Heilkraft. Interlaken.
Harva (Holmberg), Uno 1922. The Shaman Costume and its Significance. Turun suomalaisen yliopiston julkaisuja / Annales universitatis fennicae Aboensis, Sarja/Series B 1:2. Turku.
Harva (Holmberg), Uno 1926. Die Religion der Tscheremissen. Folklore Fellows Communications 61. Helsinki.
Harva (Holmberg), Uno 1938. Die religiösen Vorstellungen der altaischen Völker. Folklore Fellows Communications 125. Helsinki.
Harva (Holmberg), Uno 1946. Ilmarinen. In: Finnisch-Ugrische Forschungen 29, S. 89–104.

Haseloff, Günther 1981. Die Germanische Tierornamentik der Völkerwanderungszeit. Studien zu Salins Stil I. Vorgeschichtliche Forschungen 17. Berlin/New York.

Hauck, Albert 1894. Ueber den liber decretorum Burchard's von Worms. In: Berichte über die Verhandlungen der Königlich Sächsischen Gesellschaft der Wissenschaften zu Leipzig, Philologisch-historische Klasse 46, Leipzig, S. 65–86.

Hauck, Karl 1957. Germanische Bilddenkmäler des früheren Mittelalters. In: Deutsche Vierteljahresschrift für Literaturwissenschaft und Geistesgeschichte 31, S. 349–379.

Hauck, Karl 1970. Goldbrakteaten aus Sievern. Münstersche Mittelalter-Schriften 1. München.

Hauck, Karl 1972. Metamorphosen Odins nach dem Wissen von Snorri und von Amulettmeistern der Völkerwanderungszeit. Zur Ikonologie der Goldbrakteaten IV. In: Oskar Bandle (Hg.), Festschrift für Siegfried Gutenbrunner, zum 65. Geburtstag am 26. 5. 1971 überreicht von seinen Freunden und Kollegen, Heidelberg, S. 47–70.

Hauck, Karl 1973. Auzon, das Bilder- und Runenkästchen. In: RGA 1, S. 514–522.

Hauck, Karl 1976. Ein neues Buch zu ‚Franks Casket'. In: Frühmittelalterliche Studien 10, S. 362–366.

Hauck, Karl 1977a. Wielands Hort. Die sozialgeschichtliche Stellung des Schmiedes in frühen Bildprogrammen nach und vor dem Religionswechsel. Antikvariskt arkiv 64. Stockholm.

Hauck, Karl 1977b. Die Arztfunktion des seegermanischen Götterkönigs, erhellt mit der Rolle der Vögel auf den goldenen Amulettbildern. Zur Ikonologie der Goldbrakteaten XV. In: Kurt-Ulrich Jäschke / Reinhard Wenskus (Hg.), Festschrift für Helmut Beumann zum 65. Geburtstag, Sigmaringen, S. 98–122.

Hauck, Karl 1977c. Schlüsselstücke zur Entzifferung der Ikonographie der D-Brakteaten: Die Nordversion des Jonasmotivs und ihre geschichtliche Bedeutung. Zur Ikonologie der Goldbrakteaten XIII. In: Studien zur Sachsenforschung 1, S. 161–196.

Hauck, Karl 1980. Die Veränderung der Missionsgeschichte durch die Entdeckung der Ikonologie der germanischen Bilddenkmäler, erhellt am Beispiel der Propagierung der Kampfhilfen des Mars-Wodan in Altuppsala im 7. Jahrhundert. Zur Ikonologie der Goldbrakteaten XX. In: Westfalen. Hefte für Geschichte, Kunst und Volkskunde 58, S. 227–307.

Hauck, Karl 1983. Text und Bild in einer oralen Kultur. Antworten auf die zeugniskritische Frage nach der Erreichbarkeit mündlicher Überlieferung im frühen Mittelalter. In: Frühmittelalterliche Studien 17, S. 510–599.

Hauck, Karl 1984a. Missionsgeschichte in veränderter Sicht. Sakrale Zentren als methodischer Zugang zu den heidnischen und christlichen Amulettbildern der Übergangsepoche von der Antike zum Mittelalter. Zur Ikonologie der Goldbrakteaten XXVII. In: Lutz Fenske et al. (Hg.), Institutionen, Kultur und Gesellschaft im Mittelalter. Festschrift für Josef Fleckenstein zu seinem 65. Geburtstag, Sigmaringen, S. 1–34.

Hauck, Karl 1984b. Varianten des göttlichen Erscheinungsbildes im kultischen Vollzug erhellt mit einer ikonographischen Formenkunde des heidnischen Altares. Zur Ikonologie der Goldbrakteaten XXX. In: Frühmittelalterliche Studien 18, S. 266–313.

Hauck, Karl 1985. Gott und Hölle in Bildzeugnissen des völkerwanderungszeitlichen Nordens (Teil 2 von Karl Hauck / Morten Axboe, Hohenmemmingen-B, ein Schlüsselstück der Brakteatenikonografie. Zur Ikonologie der Goldbrakteaten XXXI). In: Frühmittelalterliche Studien 19, S. 103–130.

Hauck, Karl (Hg.) 1985. Die Goldbrakteaten der Völkerwanderungszeit. Einleitung. Mit Beiträgen von Morten Axboe, Klaus Düwel, Lutz von Padberg, Ulrike Smyra und Cajus Wypior. Münstersche Mittelalter-Schriften 24:1,1. München.

Heddaeus, J. 1936. Praktische Erfahrung hilft der Forschung. In: Das Werk – Haus- und Werkzeitschrift der Vereinigte Stahlwerke Aktiengesellschaft 9, S. 387–392.

Hellmann, Manfred 1983. Die baltischen Völker zwischen Slaven, Ugrofinnen und Skandinaviern. In: Settimane di studio del Centro italiano di studi sull'alto medioevo, 30. Gli slavi occidentali e meridionali nell'alto medioevo, 15–21 aprile 1982, Bd. 2, Spoleto, S. 515–550.

Helm, Karl 1916. Die Häufung der Zaubermittel. In: Schweizerisches Archiv für Volkskunde 20, S. 177–183.
Hempel, Heinrich 1952. Sächsische Nibelungendichtung und sächsischer Ursprung der Thidrikssaga. In: Schneider (Hg.) 1952, S. 138–156.
Herrmann, Joachim (Hg.) 1985. Die Slawen in Deutschland. Veröffentlichungen des Zentralinstituts für Alte Geschichte und Archäologie 14. Berlin.
Herrmann, Joachim et al. 1982. Wikinger und Slawen. Zur Frühgeschichte der Ostseevölker. Neumünster.
Heusler, Andreas 1905. Der Meisterschütze. In: Festschrift zum 60. Geburtstage von Theodor Plüss, 29. Mai 1905, Basel, S. 1–28. (Zitiert nach Andreas Heusler, Kleine Schriften 2, Berlin 1969, S. 582–597).
Heusler, Andreas 1918–1919. Wieland. In: Reallexikon der Germanischen Altertumskunde 4, Straßburg, S. 528–529.
Höfler, Max 1908. Die volksmedizinische Organotherapie und ihr Verhältnis zum Kultopfer. Stuttgart.
Høst Heyerdahl, Gerd 1981. ‚Trylleordet' alu. In: Det Norske Videnskaps-Akademi, Årbok 1980, Oslo, S. 35–49.
Høst Heyerdahl, Gerd 1986. Eggja. In: RGA 6, S. 461–466.
Hoffmann, Helmut 1967. Symbolik des Schamanismus. In: Helmut Hoffmann (Hg.), Symbolik der tibetischen Religionen und des Schamanismus, Symbolik der Religionen 12, Stuttgart, S. 99–140.
Hofmann, Conrad 1863. Gothische Conjecturen und Worterklärungen. In: Germania 8, S. 1–11.
Hofmann, Dietrich 1955. Nordisch-englische Lehnbeziehungen der Wikingerzeit. Bibliotheca Arnamagnæana 14. Kopenhagen.
Holm-Olsen, Ludvig 1981. Lys over norrøen kultur. Norrøne studier i Norge. Oslo.
Holmqvist, Wilhelm 1977. Forntid – Medeltid. In: Fornvännen 72, S. 213–225.
Holmström, Helge 1919. Studier över svanjungfrumotivet i Volundarkvida och annorstädes. Diss. Malmö.
Hopf, Maria / Günther Wiegelmann 1976. Bier. In: RGA 2, S. 530–537.
Hoppál, Mihály 1976. Folk Beliefs and Shamanism among the Uralic Peoples. In: Hajdú (Hg.) 1976, S. 215–242.
Horton, Robin 1967. African Traditional Thought and Western Science. In: Africa 37, S. 50–71, 1 55–187.
Hultkrantz, Åke 1973. A Definition of Shamanism. In: Temenos 9, S. 25–37.
Hultkrantz, Åke 1983. Mircea Eliade. Schamanologie oder Zauberlehrling? In: Duerr (Hg.) 1983, S. 161–173.
Hupalo, Konstjantyn / Hlib Ivakin / Myxajlo Sahajdak 1979. Dosidžennja Kyivs'koho Podolu 1974–1975rr. In: Archeolohija Kyjeva. Doslidžennja i materialy. Zbirnyk naukovych prac', Kiev, S. 38–62.
Hyenstrand, Åke 1972. Production of Iron in Outlying Districts and the Problem of Järnbaraland. Early Medieval Studies 4 / Antikvariskt arkiv 46. Stockholm.
Hyenstrand, Åke 1979. Iron and Iron Economy in Sweden. In: Helen Clarke (Hg.), Iron and Man in Prehistoric Sweden, Stockholm, S. 134–156.
Hyenstrand, Åke 1985. Problems in Early Medieval Settlement on Åland. In: Margareta Backe (Hg.), In honorem Evert Baudou, Archaeology and Environment 4, Umeå, S. 273–276.
Ingstad, Anne Stine 1977. The Discovery of a Norse Settlement in America. Excavations at l'Anse aux Meadows, New Foundland 1961–68. Oslo.
Itkonen, Erkki / Kristian Hald / Åke Granlund 1959. Finnar. In: KHLNM 4, S. 276–280.
Itkonen, Toivo Immanuel 1946. Heidnische Religion und späterer Aberglaube bei den finnischen Lappen. Suomalais-ugrilaisen Seuran Toimituksia 87. Helsinki.

Jacob, Georg 1891. Die Waaren beim arabisch-nordischen Verkehr im Mittelalter. Supplementheft zur zweiten Auflage von „Welche Handelsartikel bezogen die Araber des Mittelalters aus den nordisch-baltischen Ländern?“ von Georg Jacob. Berlin.
Jaide, Walter 1937. Das Wesen des Zaubers in den primitiven Kulturen und in den Isländersagas. Borna-Leipzig.
James, Edward 1982. Ireland and Western Gaul in the Merovingian Period. In: Dorothy Whitelock / Rosamond Mc Kitterick / David Dumville (Hg.), Ireland in Early Mediaeval Europe. Studies in memory of Kathleen Hughes, Cambridge etc., S. 362–386.
Jankuhn, Herbert 1973. Das Abendland und Skandinavien im 8. Jahrhundert. In: Settimane di studio del Centro italiano de studi sull’alto medioevo, 20. I problemi dell’occidente nel secolo VIII, 6–12 aprile 1972, Bd. 2, Spoleto, S. 535–570.
Jankuhn, Herbert 1976. Haithabu. Ein Handelsplatz der Wikingerzeit. 6., ergänzte Auflage. Neumünster.
Jankuhn, Herbert (Hg.) 1970. Vorgeschichtliche Heiligtümer und Opferplätze in Mittel- und Nordeuropa. Bericht über ein Symposium in Reinhausen bei Göttingen in der Zeit vom 14. bis 16. Oktober 1968. Abhandlungen der Akademie der Wissenschaften zu Göttingen, Philologisch-historische Klasse 3:74. Göttingen.
Jansson, Ingmar 1975–1977. Ett rembeslag av orientalisk typ funnet på Island. Vikingatidens orientaliska bälten och deras eurasiska sammanhang / A Strap Mount of Oriental Type Found in Iceland. The Oriental Belts of the Viking Period and their Eurasian Context. In: Tor 17, S. 383–420.
Jansson, Ingmar 1987. Communications between Scandinavia and Eastern Europe in the Viking Age. The archaeological evidence. In: Düwel et al. (Hg.) 1987, S. 773–807.
Jettmar, Karl 1941. Der Schmied im germanischen Raum. Ungedruckte Diss. Wien.
Jettmar, Karl 1957. Schmiedebrauchtum im östlichen Hindukusch. In: Mitteilungen der Anthropologischen Gesellschaft in Wien 87, S. 22–31.
Jettmar, Karl 1962. Die Aussage der Archäologie zur Religionsgeschichte Nordeurasiens. In: Ivar Paulson / Åke Hultkrantz / Karl Jettmar (Hg.), Die Religionen Nordeurasiens und der amerikanischen Arktis, Die Religionen der Menschheit 3, Stuttgart, S. 305–356.
Jettmar, Karl 1964. Die frühen Steppenvölker. Kunst der Welt 1:7. Baden-Baden.
Jiriczek, Otto 1898. Deutsche Heldensagen 1. Straßburg.
Johansen, Øystein 1980. Forhistorien, religionsforskningens grense? In: Viking 48, S. 96–106.
Johansen, Ulla 1954. Die Ornamentik der Jakuten. Wegweiser zur Völkerkunde 3. Hamburg.
Jón Helgason 1962. Tvær kviður fornar. Völundarkviða og Atlakviða með skýringum. Reykjavík.
Jung, Carl Gustav 1952. Psychologie und Alchemie. 2., revidierte Auflage. Zürich.
Jung, Carl Gustav 1967. Die Dynamik des Unbewußten. Gesammelte Werke 8. Zürich.
Kabell, Aage 1980. Skalden und Schamanen. Folklore Fellows Communications 227. Helsinki.
Kahl, Hans-Dietrich 1978. Die ersten Jahrhunderte des missionsgeschichtlichen Mittelalters. Bausteine für eine Phänomenologie bis ca. 1050. In: Knut Schäferdiek (Hg.), Die Kirche des früheren Mittelalters, 1. Kirchengeschichte als Missionsgeschichte 2, München, S. 11–76.
Kaland, Sigrid Hillern Hanssen 1982. Rezension zu Ingstad 1977. In: Norwegian Archaeological Review 15, S. 130–134.
Karjalainen, Kustaa Fredrik 1921, 1922, 1927. Die Religion der Jugra-Völker. 3 Bde. Folklore Fellows Communications 41, 44, 63. Porvoo.
Kenk, Roman 1982. Früh- und hochmittelalterliche Gräber von Kudyrge im Altai. Materialien zur Allgemeinen und Vergleichenden Archäologie 3. München.
KHLNM = Kulturhistorisk Leksikon for nordisk middelalder. 21 Bde. + 1 Registerbd. Kopenhagen 1956–1978.
Kiil, Vilhelm 1960. Hliđskjalf og seiđhjallr. In: Arkiv för nordisk filologi 75, S. 84–112.

Kirchner, Horst 1952. Ein archäologischer Beitrag zur Urgeschichte des Schamanismus. In: Anthropos 47, S. 244–286.
Kirpičnikov, Anatolij 1972. Der sogenannte Säbel Karls des Grossen. In: Gladius 10, S. 69–80.
Kirpičnikov, Anatolij Nikolaevic 1980. Stadt und Gebiet Ladoga zur Zeit des frühen Mittelalters. In: Purhonen (Hg.) 1980, S. 141–156.
Kiselev, Sergej Vladimirovič 1951. Drevnjaja istorija južnoj Sibiri. Moskau.
Kivikoski, Ella 1939. Svenskar i österled under 500-talet. In: Finskt Museum 46, S. 1–11.
Kivikoski, Ella 1964. Finlands förhistoria. Stockholm/Göteborg/Uppsala.
Kivikoski, Ella 1965. Magisches Fundgut aus finnischer Eisenzeit. In: Suomen Museo 72, S. 22–35.
Kivikoski, Ella 1973. Die Eisenzeit Finnlands. Bildwerk und Text. Neuausgabe. Helsinki.
Klindt-Jensen, Ole 1959. Nomadeneinfluss in der späteren europäischen Eisenzeit (150–600 n. Chr.). In: Folk 1, S. 51–58.
Klindt-Jensen, Ole 1967. Hoved og hove / Kopf und Hufe. In: Kuml 1967, S. 143–149.
Klindt-Jensen, Ole 1973. The Problem of Evaluating Archaeological Sources in Early Historical Time. In: Actes du VIIIe Congres International des sciences prehistoriques et protohistoriques, Beograd 9–15 Septembre 1971, Bd. 3, Rapports et corapports, Belgrad, S. 346–352.
Klingbeil, Waldemar 1932. Kopf- und Maskenzauber in der Vorgeschichte und bei den Primitiven. Berlin.
Knoll-Greiling, Ursula 1950. Die sozial-psychologische Funktion des Schamanen. In: Ilse Tönnies (Hg.), Beiträge zur Gesellungs- und Völkerwissenschaft. Professor Dr. Richard Thurnwald zu seinem achtzigsten Geburtstag gewidmet, Berlin, S. 102–124.
Knoll-Greiling, Ursula 1981. Schamanen und rauschinduzierende Mittel. In: Gisela Völger et al. (Hg.), Rausch und Realität. Drogen im Kulturvergleich, Bd. 2, Köln, S. 536–541.
Kočkurkina, Svetlana I. / Aleksej Petrovič Smirnov 1973. Jugo-Vostočnoe Priladož'e v X–XIII vv. Leningrad.
Koenig, Gerd G. 1982. Schamane und Schmied, Medicus und Mönch. Ein Überblick zur Archäologie der merowingerzeitlichen Medizin im südlichen Mitteleuropa. In: Helvetia archaeologica 13, S. 75–154.
Koht, Halvdan 1923. Var ‚finnane' alltid finnar? In: Maal og Minne 1923, S. 161–175.
Kollautz, Arnulf 1955. Der Schamanismus der Awaren. Beiträge zur Religion der Awaren. Palaeologia 4:3–4. Osaka.
Kollautz, Arnulf 1970a. Denkmäler byzantinischen Christentums aus der Awarenzeit der Donauländer. Zetemata Byzantina 2. Amsterdam.
Kollautz, Arnulf 1970b. Zu vorgeschichtlichen Totenkulten und Bestattungsbräuchen. Exkurs 8 A. In: Arnulf Kollautz / Hisayuki Miyakawa, Geschichte und Kultur eines völkerwanderungszeitlichen Nomadenvolkes. Die Jou-Jan der Mongolei und die Awaren in Mitteleuropa, 2. Die Kultur, Aus Forschung und Kunst 2, Klagenfurt, S. 252–289.
Koppers, Wilhelm 1936. Pferdeopfer und Pferdekult der Indogermanen. In: Wiener Beiträge zur Kulturgeschichte und Linguistik 4, S. 282–411.
Kovács, Lászlo 1981. Vooruženie vengrov – obretatelej rodiny: sabli, boevye topory, kop'ja (Die Waffen der landnehmenden Ungarn: Säbel, Kampfäxte, Lanzen). In: Mitteilungen des archäologischen Instituts der Ungarischen Akademie der Wissenschaften 10–11, 1980–1981, S. 243–255.
Krenn, Karl 1929, 1930. Schädelbecher. In: Sudeta 5, S. 73–122; mit einem Nachtrag von Josef Skutil, ebd. 6, S. 155.
Krohn, Kaarle 1927. Kalevala-Studien, 3. Ilmarinen. Folklore Fellows Communications 71. Helsinki.
Kubarev, Vladimir Dmitrievič 1978. Drevnetjurkskij pominal'nyi kompleks na D'er-Tebe. In: Vjačeslav Molodin (Hg.), Drevnie kul'tury Altaja i zapadnoj Sibiri, Novosibirsk, S. 86–98.

Kuenstle, Karl 1926. Ikonographie der christlichen Kunst, 2. Ikonographie der Heiligen. Freiburg i. Br.
Kuhn, Hans 1939. Westgermanisches in der altnordischen Verskunst. In: Beiträge zur Geschichte der deutschen Sprache und Literatur 63, S. 178–226. (Zitiert nach: Hans Kuhn, Kleine Schriften 1, hg. von Dietrich Hofmann, Berlin 1969, S. 485–527).
Kuhn, Hans 1953. Rezension von Baetke 1951. In: Deutsche Literaturzeitung für Kritik der internationalen Wissenschaft 74, S. 151–154. (Zitiert nach: Hans Kuhn, Kleine Schriften 2, hg. von Dietrich Hofmann, Berlin 1971, S. 348–351).
Kuhn, Hans 1967. Das Fortleben des germanischen Heidentums nach der Christianisierung. In: Settimane di studio del Centro italiano di studi sull'alto medioevo, 14. La conversione al cristianesimo nell'Europa dell'alto medioevo, 14–19 aprile 1966, Spoleto, S. 743–757. (Zitiert nach: Hans Kuhn, Kleine Schriften 2, hg. von Dietrich Hofmann, Berlin 1971, S. 378–386).
Kuhn, Hans 1969. Finn Folcwalding. In: Hendrik D. Meijering (Hg.), Studia Frisica in memoriam Prof. Dr. K. Fokkema 1898–1967 scripta, Fryske Akademy 332, Groningen 1969, S. 23–29. (Zitiert nach: Hans Kuhn, Kleine Schriften 2, hg. von Dietrich Hofmann, Berlin 1971, S. 183–188).
Kuhn, Hans 1973. Alben. In: RGA 1, S. 130–132.
Kuhn, Hugo / Kurt Schier (Hg.) 1963. Märchen, Mythos, Dichtung. Festschrift zum 90. Geburtstag Friedrich von der Leyens am 19. August 1963. München.
Kundziņš, Pauls 1979. Izrakumi Āraišu ezerā salā 1965–1969 / The Excavations in the Āraiši Lake Island, Latvia, 1965–1969. In: Lidija Švābe (Hg.), Latvijas senatnei. Rakstu krājums veltīts Valdemāram Ģinteram 80. dzimšanas dienā, Stockholm, S. 43–60.
Kuusi, Anna-Leena 1976. Finnish Mythology. In: Hajdú (Hg.) 1976, S. 243–263.
Lamprecht, Karl 1901. Relative Chronologie der Völkerkunde. In: Die Zeit 29, S. 166 f. (Nachdruck in: Karl Lamprecht, Ausgewählte Schriften zur Wirtschafts- und Kulturgeschichte und zur Theorie der Geschichtswissenschaft, Aalen 1974, S. 523–528).
Lang, James T. 1974. Sigurd Fafnesbane og Vølund Smed. In: Den iconographiske post 74/3, S. 13–24.
Lang, James T. 1976. Sigurd and Weland in Pre-Conquest Carving from Northern England. In: Yorkshire Archaeological Journal 48, S. 83–94.
Lang, James T. / Rosemary Cramp 1977. A Century of Anglo-Saxon Sculpture. Newcastle.
Lange, K. / I. Tamm 1984. Raskopki v Nižnem gorode Tallina. In: Archeologičeskie otkrytija 1982 goda, Moskau, S. 408–409.
László, Gyula 1943. Der Grabfund von Koroncó und der altungarische Sattel. Archaeologia Hungarica 27. Budapest.
László, Gyula 1955. Études archéologiques sur l'histoire de la société des Avars. Archaeologia Hungarica, S. N. 34, Budapest.
László, Gyula 1970. Steppenvölker und Germanen. Wien/München.
Lauffer, Otto 1938. Die Hexe als Zaunreiterin. In: Volkskundliche Ernte. Hugo Hepding dargebracht am 7. September 1938 von seinen Freunden, Gießener Beiträge zur deutschen Philologie 60, Gießen, S. 114–130.
von Le Coq, Albert 1925. Bilderatlas zur Kunst und Kulturgeschichte Mittel-Asiens. Berlin.
Lehtisalo, Toivo 1924. Entwurf einer Mythologie der Jurak-Samojeden. Suomalais-ugrilaisen Seuran Toimituksia / Mémoires de la Société Finno-ougrienne 53. Helsinki.
Lehtosalo-Hilander, Pirkko-Liisa 1980. Common Characteristic Features of Dress-Expressions of Kinship or Cultural Contacts. In: Purhonen (Hg.) 1980, S. 243–260.
Lehtosalo-Hilander, Pirkko-Liisa 1984. Ancient Finnish Costumes. Helsinki.
Leigh, David 1984. Ambiguity in Anglo-Saxon Style I Art. In: The Antiquaries Journal 64, S. 34–42.
Leuner, Hanscarl 1970. Über die historische Rolle magischer Pflanzen und ihrer Wirkstoffe. In: Jankuhn (Hg.) 1970, S. 279–296.

Lewis, Ioan M. 1983. Die Berufung des Schamanen. In: Duerr (Hg.) 1983, S. 174–191.
Lid, Nils 1921. Um finnskot og alvskot. In: Maal og Minne 1921, S. 37–66. (Zitiert nach: Nils Lid, Trolldom. Nordiske studiar, utgjevne som festskrift til sekstiårsdagen 16. januar 1950, Oslo 1950, S. 1–30).
Lid, Nils 1956. Alv. In: KHLNM 1, Sp. 121–123.
Liestøl, Aslak 1970. Runic Inscriptions. In: Knut Hannestad et al. (Hg.), Varangian Problems. Report on the First International Symposium on the theme 'The Eastern Connections of the Nordic Peoples in the Viking Period and Early Middle Ages', Moesgaard-University of Aarhus 7th–11th October 1968, Scando-Slavica. Supplementum 1, Kopenhagen, S. 121–132.
Lindblad, Gustav 1954. Studier i Codex regius av Aeldre Eddan 1–3. Lunda studier i nordisk språkvetenskap 10. Lund.
Lindqvist, Sune 1941, 1942. Gotlands Bildsteine. 2 Bde. Kunglige Vitterhets Historie och Antikvitets Akademien 28. Stockholm.
Lindqvist, Sune 1970. Lånte vinger. In: Skalk 1970/2, S. 18–25.
Lombard, Maurice 1974. Les métaux dans l'ancien monde du 5e au 11e siècle. Études d'économie médiévale 2. Civilisations et sociétés 38. Paris.
Lommel, Andreas 1965. Die Welt der frühen Jäger. Medizinmänner, Schamanen, Künstler. München.
L'Orange, Hans-Peter 1953. Studies on the Iconography of Cosmic Kingship in the Ancient World. Instituttet for sammenlignende Kulturforskning A:23. Oslo etc.
Loyn, Henry Royston → Arvidsson 1972
Lück, Alfred 1970. Wieland der Schmied. Aller Schmiede Meister. Siegen.
Lusuardi Siena, Silvia 1973. Eligio, orafo e monetiere. In: Contributi dell'Istituto di archeologia a cura di Michelangelo Cagiano de Azevedo 4, Milano, S. 132–214.
Maier, Rudolf Albert 1969. Versuche über Traditionen des ‚Stoffwerts' von Tierknochen und Traditionen primitiven ‚Tierdenkens' in der Kultur- und Religionsgeschichte. München.
Malinowski, Bronislaw 1973. Magie, Wissenschaft und Religion und andere Schriften. Frankfurt a. M.
Malinowski, Bronislaw 1981. Korallengärten und ihre Magie – Bodenbestellung und bäuerliche Riten auf den Trobriand-Inseln. Schriften 3. Frankfurt a. M.
Malten, Ludolf 1914. Das Pferd im Totenglauben. In: Jahrbuch des Kaiserlich Deutschen Archäologischen Instituts 29, S. 179–256.
Manninen, Ilmari / Theodor Schvindt 1957. Die Kleidung. Kansatieteellinen arkisto 13. Helsinki.
Maringer, Johannes 1977. Schamanismus und Schamanen in vorgeschichtlicher Zeit. In: Zeitschrift für Religions- und Geistesgeschichte 29, S. 114–128.
Marold, Edith 1967. Der Schmied im germanischen Altertum. Ungedruckte Diss. Wien.
Marold, Edith 1973. Die Gestalt des Schmiedes in der Volkssage. In: Lutz Röhrich (Hg.), Probleme der Sagenforschung, Freiburg i. Br., S. 100–111.
Marschall, Wolfgang 1968. Metallurgie und frühe Besiedlungsgeschichte Indonesiens. In: Ethnologia, N. F. 4, S. 31–263.
Marschall, Wolfgang 1976. Der Berg des Herrn der Erde. Alte Ordnung und Kulturkonflikt in einem indonesischen Dorf. München.
Mayer-Opificius, Ruth 1983. Die geflügelte Sonnenscheibe. Ein Jahrtausende altes Motiv. In: Metzler / Brinna / Müller-Wirth (Hg.) 1983, S. 19–24.
Medin, Antonio 1911. La leggenda popolare di San Eligio e la sua iconografia. In: Atti del Reale Istituto Veneto di Scienze, Lettere ed Arti 70, S. 757–805.
Meinander, Carl Fredrik 1985. Odin in Staraja Lagoga. In: Finskt Museum 92, S. 65–69.
Messerer, Wilhelm 1962. Einige Darstellungsprinzipien der Kunst im Mittelalter. In: Deutsche Vierteljahresschrift für Literaturwissenschaft und Geistesgeschichte 36, S. 157–178.
Mesterházy, Károly 1979. Beziehungen der Mythologie zur Gesellschaftsordnung bei den Ungarn zur Zeit der Landnahme. In: Alba Regia 17, S. 75–80.

Metzler, Dieter 1983. Zum Schamanismus in Griechenland. In: Metzler / Brinna / Müller-Wirth (Hg.) 1983, S. 75–82.
Metzler, Dieter / Otto Brinna / Christof Müller-Wirth (Hg.) 1983. Antidoron. Festschrift für Jürgen Thimme zum 65. Geburtstag am 26. September 1982. Karlsruhe.
Meuli, Karl 1935. Scythica. In: Hermes 70, S. 121–176. (Zitiert nach: Meuli 1975,2, S. 817–879).
Meuli, Karl 1946. Griechische Opferbräuche. In: Phyllobolia. Für Peter von der Mühll zum 60. Geburtstag am 1. August 1945, Basel, S. 185–288. (Zitiert nach: Meuli 1975,2, S. 907–1021).
Meuli, Karl 1960. Scythica Vergiliana. Ethnographisches, Archäologisches und Mythologisches zu Vergils Georgica 3, 367 ff. In: Schweizerisches Archiv für Volkskunde 56, S. 88–200. (Zitiert nach: Meuli 1975,2, S. 757–813).
Meuli, Karl 1975. Gesammelte Schriften. 2 Bde. Mit Benützung des Nachlasses, unter Mitwirkung von Wilhelm Abt u. a. hg. von Thomas Gelzer. Basel/Stuttgart.
Michael, Henry N. (Hg.) 1963. Studies in Siberian Shamanism. Anthropology of the North. Translations from Russian Sources 4. Toronto.
Mitchell, Stephen 1985. The Whetstone as Symbol of Authority in Old English and Old Norse. In: Scandinavian Studies 57, S. 1–31.
Mitscha-Märheim, Herbert 1963. Dunkler Jahrhunderte goldene Spuren. Die Völkerwanderungszeit in Österreich. Wien.
Motz, Lotte 1983. The Wise One of the Mountain. Form, Function and Significance of the Subterranean Smith. Göppinger Arbeiten zur Germanistik 379. Göppingen.
Mühlmann, Wilhelm Emil 1961. Chiliasmus und Nativismus. Studien zur Psychologie, Soziologie und historischen Kasuistik der Umsturzbewegungen. Studien zur Soziologie der Revolution 1. Berlin.
Mühlmann, Wilhelm Emil 1984. Die Metamorphose der Frau. Weiblicher Schamanismus und Dichtung. 2., durchgesehene Auflage. Berlin.
Müller, Gunter 1968. Germanische Tiersymbolik und Namengebung. In: Frühmittelalterliche Studien 2, S. 202–217.
Müller, Johann Bernhard 1744. Das Leben und die Gewohnheiten der Ostiaken Eines Volcks, das bis unter dem Polo Arctico wohnet; Wie selbiges seit Anno 1712. aus dem Heydenthum zur Christlichen Griechischen Religion gebracht worden, Mit etlichen Anmerckungen Vom Königreiche Siberien und dem Freto Nassovio oder Waigats in der Gefangenschaft. In: Friedrich Christian Weber: Das veränderte Rußland, in welchem die jetzige Verfassung des Geist- und Weltlichen Regiments, der Kriegs-Staat zu Lande und zu Wasser, der wahre Zustand der rußischen Finantzen, die geöffneten Berg-Wercke, die eingeführte Academie, Künste, Manufacturen, ergangene Verordnungen, Geschäfte mit denen asiatischen Nachbahren und Vasallen, nebst der allerneuesten Nachricht von diesen Völckern. Neue verbesserte Auflage. Frankfurt a. M., S. 169–214.
Müller, Klaus E. 1967. Kulturhistorische Studien zur Genese pseudo-islamischer Sektengebilde in Vorderasien. Studien zur Kulturkunde 22. Wiesbaden.
Müller, Wilhelm 1886. Mythologie der deutschen Heldensage. Heilbronn.
Müller, Wilhelm 1889. Mythologie der griechischen und deutschen Heldensage. Heilbronn.
Müller-Wille, Michael 1970–1971. Pferdegrab und Pferdeopfer im frühen Mittelalter. Mit einem Beitrag von Hayo Vierck: Pferdegräber im angelsächsischen England. In: Berichten van de Rijksdienst voor het Oudheidkundig Bodemonderzoek 20–21, S. 119–248.
Müller-Wille, Michael 1978. Frühmittelalterliche Prunkgräber im südlichen Skandinavien. In: Bonner Jahrbücher 178, S. 633–652.
Müller-Wille, Michael 1985. Westeuropäischer Import der Wikingerzeit in Nordeuropa. In: Sven-Olof Lindquist (Hg.), Society and Trade in the Baltic during the Viking Age. Papers of the VII. Visby Symposium held at Gotlands Fornsal, Gotland's Historical Museum, Visby, Aug. 15.–19., 1983, Acta Visbyensia 7, Visby, S. 79–102.

Musset, Lucien → Arvidsson 1972
Naber, Holm 1985. Die Waffen im Beowulf. Fiktion oder Realität? Schriftliche Hausarbeit im Rahmen der 1. Staatsprüfung. Münster.
Narr, Karl Josef 1954. Nordasiatisch-europäische Urzeit in archäologischer und völkerkundlicher Sicht. In: Studium Generale 7, S. 193–201.
Narr, Karl Josef 1959. Bärenzeremoniell und Schamanismus in der Älteren Steinzeit Europas. In: Saeculum 10, S. 233–272.
Narr, Karl Josef 1983. Felsbild und Weltbild. Zu Magie und Schamanismus im jungpaläolithischen Jägertum. In: Duerr (Hg.) 1983, S. 118–136.
Nerman, Birger 1921. Eddans sägen om smeden Volund arkeologiskt daterad. In: Kristoffer Huldt / Herman Sundholm / Alf Grabe / Sune Ambrosiani (Red.), En bergsbok. Några studier över svensk bergshantering tillägnade Carl Sahlin, Stockholm, S. 153–160.
Nerman, Birger 1931. The Poetic Edda in the Light of Archaeology. Viking Society for Northern Research, Extra Series 4. Coventry.
Nerman, Birger 1962. Eddadikternas *iarknasteinn*. In: Arkiv för nordisk filologi 77, S. 48–52.
Nerman, Birger 1969. Die Vendelzeit Gotlands 2. Stockholm.
Neuberg, Helene 1926. Der Aberglauben in den Islendinga Sögur. Diss. Jena.
Niederhellmann, Annette 1983. Arzt und Heilkunde in den frühmittelalterlichen Leges. Eine wort- und sachkundliche Untersuchung. Arbeiten zur Frühmittelalterforschung 12. Berlin/New York.
Niedner, Felix 1889. Vǫlundarkviþa. In: Zeitschrift für deutsches Altertum und deutsche Literatur 33, S. 24–46.
Niemeyer, Hans-Georg / Rudolf Pörtner (Hg.) 1985. Die großen Abenteuer der Archäologie, 6. Völkerwanderungszeiten – Die dunklen Jahrhunderte und das frühe Mittelalter. Salzburg.
Nioradze, Georg 1925. Der Schamanismus bei den sibirischen Völkern. Stuttgart.
Noonan, Thomas S. 1980. When and How Dirhams First Reached Russia. A Numismatic Critique of the Pirenne Theory. In: Cahiers du monde russe et soviétique 21, S. 401–469.
Noonan, Thomas S. (Hg.) 1982. Relations between Scandinavia and the Southeastern Baltic/Northwestern Russia in the Viking Age. Papers presented at the Eighth Conference on Baltic Studies, University of Minnesota, Minneapolis-St. Paul, 17–19 June 1982. In: Journal of Baltic Studies 13, S. 175–296.
Nordland, Odd 1967. Shamanism as an Experiencing of “the Unreal”. In: Edsman (Hg.) 1967, S. 166–185.
Norman, Frederick 1965. Problems in the Dating of *Deor* and its Allusions. In: Jess B. Bessinger, Jr. / Robert P. Creed (Hg.), Franciplegius. Medieval and Linguistic Studies in Honor of Francis Peabody Magoun, Jr., New York, S. 205–213.
Nyberg, Tore / Iørn Piø / Preben Meulengracht Sørensen / Aage Trommen (Hg.) 1985. History and Heroic Tale. Proceedings of the 8th International Symposium organized by the Centre for the Study of Vernacular Literature in the Middle Ages. Held at Odense University on 21–22 Nov. 1983. Odense.
Nylén, Erik / Jan Peder Lamm 1987. Bildstenar. 2., überarbeitete und komplettierte Auflage. Stockholm. *3., erweiterte und komplettierte Auflage, 2003; dt. unter dem Titel: Bildsteine auf Gotland. 2., erweiterte und komplettierte dt. Ausgabe. Neumünster 1991.
Ödmann, Samuel 1788. Tordmulens (Alcæ tordæ Linn.) Hushålining, jämte några Anmärkningar öfver Alk-slägtet i allmänhet. In: Kongl. Vetenskaps Academiens Nya Handlingar 9, Stockholm, S. 205–218.
Öhlschläger = Adam Olearius (Quellen)
Ohlhaver, Horst 1939. Der germanische Schmied und sein Werkzeug. Hamburger Schriften zur Vorgeschichte und germanischen Frühgeschichte 2. Hamburg.
Ohlmarks, Åke 1939. Studien zum Problem des Schamanismus. Lund/Kopenhagen.

Olsen, Magnus 1935, 1936. Le prêtre-magicien et le dieu-magicien dans la Norvège ancienne. In: Revue de l'histoire des religions 111, S. 177–221; 112, S. 5–49.
Olsen, Olaf 1970. Vorchristliche Heiligtümer in Nordeuropa. In: Jankuhn (Hg.) 1970, S. 259–278.
Olsen, Olaf 1981. Der lange Weg des Nordens zum Christentum. In: Claus Ahrens (Hg.), Frühe Holzkirchen im nördlichen Europa. Zur Ausstellung des Helms-Museums, Hamburgisches Museum für Vor- und Frühgeschichte vom 13. November 1981 bis 28. März 1982, Veröffentlichungen des Helms-Museums 39, Hamburg, S. 247–261.
Oppitz, Michael 1981. Schamanen im Blinden Land. Ein Bilderbuch aus dem Himalaya. Frankfurt a. M.
Ostheeren, Klaus 1964. Studien zum Begriff der ‚Freude' und seinen Ausdrucksmitteln in altenglischen Texten. Diss. Berlin. Heidelberg.
Ostheeren, Klaus 1979. Beowulf. In: Enzyklopädie des Märchens 2, Berlin/New York, Sp. 117–134.
Otten, Kurt 1964. König Alfreds Boethius. Studien zur englischen Philologie, N. F. 3. Tübingen.
Otto-Dorn, Katharina 1961–1962. Türkisch-islamisches Bildgut in den Figurenreliefs von Achthamar. In: Anatolia 6, S. 1–69.
Ovsyannikov, Oleg V. 1980. First-Discovered Burialfield of 'Zavolochye Tshud'. In: Purhonen (Hg.) 1980, S. 228–236.
Owen, Gale R. 1981. Rites and Religion of the Anglo-Saxons. London.
Ozols, Jacob T. 1983. Zur Altersfrage des Schamanismus. In: Duerr (Hg.) 1983, S. 137–160.
Paff, William J. 1959. The Geographical and Ethnic Names in the Þiðriks Saga. Harvard Germanic Studies 2. s'Gravenhage.
Page, Ray I. 1962–1965. Lapland Sorcerers. In: Saga-Book of the Viking Society 16, S. 215–232.
Page, Ray I. 1968. The Runic Solidus of Schweindorf, Ostfriesland, and Related Runic Solidi. In: Medieval Archaeology 12, S. 12–25.
Paulsen, Peter 1953. Die Schwertortbänder der Wikingerzeit. Ein Beitrag zur Frühgeschichte Osteuropas. Stuttgart.
Paulsen, Peter 1956. Einige Säbelschwerter im Ostseeraum. In: Otto Kleemann (Hg.), Documenta archaeologica. Wolfgang LaBaume dedicata 8. II. 1955. Rheinische Forschungen zur Vorgeschichte 5, Bonn, S. 123–136.
Paulson, Ivar 1963. Zur Aufbewahrung der Tierknochen im Jagdritual der nordeurasischen Völker. In: Diószegi (Hg.) 1963, S. 483–490.
Paulson, Ivar / Åke Hultkrantz / Karl Jettmar 1962. Die Religionen Nordeurasiens und der amerikanischen Arktis. Die Religionen der Menschheit 3. Stuttgart.
Peterson, Roger Tory / Guy Mountfort / Philip Hollom et al. 1974. Die Vögel Europas. ein Taschenbuch für Ornithologen und Naturfreunde über alle in Europa lebenden Vögel. 11., erweiterte Auflage. Hamburg/Berlin.
Petzoldt, Leander (Hg.) 1978. Magie und Religion. Beiträge zu einer Theorie der Magie. Wege der Forschung 337. Darmstadt.
Piggott, Stuart 1962. Heads and Hoofs. In: Antiquity 36, S. 110–118.
Ploss, Emil 1957. Wielands Schwert Mimung und die alte Stahlhärtung. In: Beiträge zur Geschichte der Deutschen Sprache und Literatur 79 (Tübingen), S. 110–128.
Pope, Arthur Upham / Phyllis Ackerman (Hg.) 1938. A Survey of Persian Art, 1. Pre-Achamenid, Achamenid, Parthian and Sassanian Periods. London etc.
Popov, Andrej Aleksandrovič 1932. Materialy dlja bibliografii russkoj literatury po izučeniju šamanstva severo-aziatskich narodov. Leningrad.
Price, Arnold 1965. The Germanic Forest Taboo and Economic Growth. In: Vierteljahresschrift für Sozial- und Wirtschaftsgeschichte 52, 1965, S. 368–378.
Pritsak, Omeljan 1981. The Origin of Rus', 1. Old Scandinavian Sources Other than the Sagas. Cambridge/Mass.

Pritsak, Omeljan 1983. Where was Constantine's Inner Rus'? In: Cyril Mango / Omeljan Pritsa (Hg.), Okeanos. Essays presented to Ihor Ševčenko on his sixtieth birthday by his colleagues and students, Harvard Ukrainian Studies 7, S. 555–567.
Purhonen, Paula (Hg.) 1980. Fenno-Ugri et Slavi 1978. Papers presented by the participants in the Soviet-Finnish Symposium 'The Cultural Relations between the Peoples and Countries of the Baltic Area during the Iron Age and the Early Middle Ages' in Helsinki May 20–23, 1978. Helsingin Yliopisto Arkeologian Laitos: Moniste 22. Helsinki.
Radloff, Wilhelm 1893. Aus Sibirien. Lose Blätter aus meinem Tagebuche. 2 Bde. Zweite Auflage. Leipzig. (Nachdruck: Oosterhout N.B. 1968).
Ränk, Gustav 1967. Shamanism as a Research Subject. Some Methodological Viewpoints. In: Edsman (Hg.) 1967, S. 15–22.
Rahtz, Philip / Tania Dickinson / Lorna Watts (Hg.) 1980. The Fourth Anglo-Saxon Symposium at Oxford. BAR British Series 82. Oxford.
Randsborg, Klavs 1985. Comments from Copenhagen. In: American Antiquity 50, S. 445–447.
Ranke, Kurt 1978. Böser Blick. In: RGA 3, S. 323–324.
Raudonikas, Vladislav 1930. Die Normannen der Wikingerzeit und das Ladogagebiet. Vitterhets Historie och Antikvitets Akademie, Handlingar 40:3. Stockholm.
Reichstein, Joachim 1975. Die kreuzförmige Fibel. Offa-Bücher 34. Neumünster.
RGA = Reallexikon der Germanischen Altertumskunde. 35 Bde. + 2 Registerbde. Begründet von Johannes Hoops, hg. von Heinrich Beck et al. Zweite, völlig neu bearbeitete und stark erweiterte Auflage. Berlin/New York 1973–2007.
Richter, Michael 1982. Der irische Hintergrund der angelsächsischen Mission. In: Heinz Löwe (Hg.), Die Iren und Europa im früheren Mittelalter, Stuttgart, S. 120–137.
Richter, Michael 1983. Irland im Mittelalter. Kultur und Geschichte. Stuttgart etc.
Rjabinin, Evgenij A. 1980a. Finno-Ugric Paganism and Old Russia (based on archeological data). In: Purhonen (Hg.) 1980, S. 207–219.
Rjabinin, Evgenij A. 1980b. Skandinavskij proizvodstvennyj kompleks 8 veka iz Staroj Ladogi. In: Skandinaviskij Sbornik / Skrifter om Skandinavien 25, S. 161–177.
Robert, Carl 1919. Archaeologische Hermeneutik. Anleitung zur Deutung klassischer Bildwerke. Berlin.
Robins, Frederick William 1953. The Smith. The Traditions and Lore of an Ancient Craft. London etc.
Roesdahl, Else 1977. Fyrkat. En jysk vikingeborg, 2. Oldsagerne og gravpladsen. Nordiske Fortidsminder B4. Kopenhagen.
Roesdahl, Else 1982. Heidentum, Christentum und internationale Beziehungen. In: Herrmann et al. 1982, S. 161–164.
Rolle, Renate 1980. Welt der Skythen. Stutenmelker und Pferdebogner. Ein antikes Reitervolk in neuer Sicht. Luzern/Frankfurt a. M.
Rosenfeld, Hellmut 1955. Wielandlied, Lied von Frau Helchen Söhnen und Hunnenschlachtlied. In: Beiträge zur Geschichte der deutschen Sprache und Literatur 77 (Tübingen), S. 204–248.
Rosenfeld, Hellmut 1969. Der Name Wieland. In: Beiträge zur Namenforschung, N. F. 4, S. 53–62.
Roth, Helmut 1986a. Kunst und Handwerk im frühen Mittelalter. Archäologische Zeugnisse von Childerich I. bis zu Karl dem Großen. Stuttgart.
Roth, Helmuth (Hg.) 1986. Zum Problem der Deutung frühmittelalterlicher Bildinhalte. Akten des 1. Internationalen Kolloquiums in Marburg a. d. Lahn, 15. bis 19. Februar 1983. Redaktion und Register Dagmar von Reitzenstein. Veröffentlichungen des Vorgeschichtlichen Seminars der Philipps-Universität Marburg a. d. Lahn 4. Sigmaringen.
Roth, Uta 1979. Studien zur Ornamentik frühchristlicher Handschriften des insularen Bereiches. Von den Anfängen bis zum Book of Durrow. In: Bericht der Römisch-Germanischen Kommission 60, S. 5–225.
Rubin, Vera (Hg.) 1975. Cannabis and Culture. World Anthropology. The Hague/Paris.

Rudy, Zvi 1962. Ethnosoziologie sowjetischer Völker (Wege und Richtlinien). Bern/München.
Rüss, Hartmut 1977. Die Varägerfrage. Neue Tendenzen in der sowjetischen archäologischen Forschung. In: Carsten Goehrke / Erwin Oberländer / Dieter Wojtecki (Hg.), Östliches Europa, Spiegel der Geschichte. Festschrift Manfred Hellmann zum 65. Geburtstag, Quellen und Studien zur Geschichte des östlichen Europa 9, Wiesbaden, S. 3–16.
Rumpf, W. 1983. Bilsenkraut in Gräbern der Wikingerzeit. In: Pharmazeutische Zeitung 128/10, S. 547.
Rygh, Oluf 1897. Fortegnelse over de til Universitetets Samling af nordiske Oldsager i 1897 indkomne Sager fra Tiden før Reformationen. In: Aarsberetning fra Foreningen til norske Fortidsmindesmerkers Bevaring 1897, S, 44–82.
Salin, Bernhard 1904. Die altgermanische Thierornamentik. Stockholm. *(Neue Auflage, Stockholm 1935; Reprint Stockholm/Wiesbaden 1981).
Salo, Matt T. 1974. The Structure of Finnish Shamanic Therapy. Diss. State University of New York at Binghamton.
Salonen, Helmer 1929. Gräberfunde aus dem Ladogagebiete. In: Eurasia Septentrionalis Antiqua 4, S. 229–249.
Sandmann, Gert 1975. Studien zu altenglischen Zaubersprüchen. Diss. Münster.
Sas, Stephan 1964. Der Hinkende als Symbol. Studien aus dem C. G. Jung-Institut Zürich 16. Zürich/Stuttgart.
Sauer, Waltraud 1952. Die Ostjaken in den Berichten des 18. Jahrhunderts. Ungedruckte Diss. Göttingen.
Sauvageot, Aurélien 1961. Les anciens finnois. Paris.
Sawyer, Peter H. 1978. From Roman Britain to Norman England. London.
Sawyer, Peter H. 1982. Kings and Vikings. Scandinavia and Europe AD 700–1100. London/New York.
Scardigli, Pergiuseppe 1973. Die Goten. Sprache und Kultur. München.
Schier, Kurt 1963. Die Erdschöpfung aus dem Urmeer und die Kosmogonie der Völospá. In: Kuhn / Schier (Hg.) 1963, S. 303–334.
Schleusener-Eichholz, Gudrun 1985. Das Auge im Mittelalter. Münstersche Mittelalter-Schriften 35:2. München.
Schmidt, A. V. 1928–1929, 1930–1932. Einige Motive der prähistorischen Kunst Transuraliens. In: Artibus Asiae 3, S. 224–228; 4, S. 5–22.
Schmidt, Heinrich J. 1958. Alte Seidenstoffe. Bibliothek für Kunst- und Antiquitäten-Freunde 10. Braunschweig.
Schmidt, P. Wilhelm 1937. Das Tauchmotiv in Erschöpfungsmythen Nordamerikas, Asiens und Europas. In: J. Wils / Fr. Rob. Meesters / W. Slijpen (Hg.), Mélanges de linguistique et de philologie offerts a Jacq. van Ginneken a l'occasion du soixantième anniversaire de sa naissance (21 avril 1937), Paris, S. 111–122.
Schmidt, P. Wilhelm 1955. Der Ursprung der Gottesidee. Eine historisch-kritische und positive Studie, 12, Abt. 3, Die Religionen der Hirtenvölker, 6. Synthese der Religionen der asiatischen und der afrikanischen Hirtenvölker. Münster.
Schmitz-Cliever, Guido 1979. Schmiede in Westafrika. Ihre soziale Stellung in traditionalen Gesellschaften. Kulturanthropologische Studien 4. Hohenschäftlarn.
Schneider, Hermann (Hg.) 1952. Edda, Skalden, Saga. Festschrift zum 70. Geburtstag von Felix Genzmer. Heidelberg.
Schott, Rüdiger 1983. Glaube und Brauch der Schmiede bei den Bulsa in Nordghana. In: Duerr (Hg.) 1983, S. 303–335.
Schottmann, Hans 1981. Christentum der Bekehrungszeit. § 14: Die altnordische Literatur. In: RGA 4, S. 563–577.
Schröder, Dominik 1955. Zur Struktur des Schamanismus (Mit besonderer Berücksichtigung des lamaistischen Gurtum). In: Anthropos 50, S. 848–881.

Schröder, Franz Rolf 1924. Germanentum und Hellenismus. Germanische Bibliothek, 2. Untersuchungen und Texte 17. Heidelberg.
Schröder, Franz Rolf 1928. König Guntrams Traum – in Sibirien. In: Germanisch-Romanische Monatschrift 16, S. 163–164.
Schröder, Franz Rolf 1934. Germanentum und Alteuropa. In: Germanisch-Romanische Monatsschrift 22, S. 157–212.
Schröder, Franz Rolf 1955a. Mythos und Heldensage. In: Germanisch-Romanische Monatsschrift 36, S. 1–21. (Erneut in: Karl Hauck (Hg.), Zur germanisch-deutschen Heldensage, Wege der Forschung 14, Darmstadt 1965, S. 285–315).
Schröder, Franz Rolf 1955b. Das Hymirlied. In: Arkiv för nordisk filologi 70, S. 1–40.
Schröder, Franz Rolf 1957. Indra, Thor und Herakles. In: Zeitschrift für deutsche Philologie 76, S. 1–41.
Schubel, Friedrich 1979. Probleme der Beowulf-Forschung. Erträge der Forschung 122. Darmstadt.
Scott, Peter / Heinz-Georg Klös 1961. Das Wassergeflügel der Welt. Ein farbiger Bestimmungsschlüssel für Enten, Gänse und Schwäne. Übersetzt und bearbeitet von Heinz-Georg Klös. Hamburg/Berlin.
Serning, Inga 1956. Lappska offerplatsfynd från järnålder och medeltid i de svenska lappmarkerna. Acta Lapponica 11. Stockholm.
Serning, Inga 1966. Dalarnas järnålder. The Iron Age in Dalarna. Stockholm.
Settis, Salvatore 1978. La ‚Tempesta‘ interpretata. Giorgione, i Committenti, il soggetto. Turin. (Dt. unter dem Titel: Giorgiones ‚Gewitter‘. Auftraggeber und verborgenes Sujet eines Bildes in der Renaissance, Berlin 1982).
Shetelig, Haakon 1932. En historisk parallell til Volundsagnet. In: Maal og Minne 1932, S. 113–116.
Shippey, Tom A. 1972. Old English Verse. London.
Sichtermann, Hellmut 1953. Ganymed. Mythos und Gestalt in der antiken Kunst. Berlin.
Sieper, Ernst (Hg.) 1915. Die altenglische Elegie. Straßburg.
Siikala, Anna-Leena 1978. The Rite Technique of the Siberian Shaman. Folklore Fellows Communications 220. Helsinki.
Sjövold, Thorleif 1974. The Iron Age Settlement of Arctic Norway. A Study in the Expansion of European Iron Age Culture within the Arctic Circle, 2. Late Iron Age (Merovingian and Viking Periods). Tromsö Museums Skrifter 10:2. Tromsö/Oslo/Bergen.
Smith, Reginald A. 1923. A Guide to the Anglo-Saxon and Foreign Teutonic Antiquities in the Department of British and Mediaeval Antiquities. London.
Sokolicek, Ferdinand 1968. Der Hinkende im brauchtümlichen Spiel. In: Birkhan / Gschwantler (Hg.) 1968, S. 423–432.
Spicyn, Aleksandr Andreevič 1902. Drevnosti Kamskoj Čudi po Kollekcii Teplouchovych. Materialii po Archeologii Rossii 26. St. Petersburg.
Spicyn, Aleksandr Andreevič 1906. Šamanskie isobradšenija. In: Sapiski otdelenija russkoj i slavjanskoj archeologii imperatorskogo russkogo archeologiceskogo obščestva 8, S. 29–145.
von Spiess, Karl 1937. Marksteine der Volkskunst 1. Jahrbuch für historische Volkskunde 5. Berlin.
Sprandel, Rolf 1985. Handel und Gewerbe vom 6.–11. Jahrhundert. In: Berent Schwineköper (Hg.), Gilden und Zünfte. Kaufmännische und gewerbliche Genossenschaften im frühen und hohen Mittelalter, Vorträge und Forschungen 29, Sigmaringen, S. 9–30.
Stalsberg, Anne 1982. Scandinavian Relations with Northwestern Russia during the Viking Age. The Archaeological Evidence. In: Journal of Baltic Studies 13, S. 267–295.
Stalsberg, Anne 1984. Skandinaviske vikingetidsfunn fra Russland med særlig vekt på kvinnefunnene. Et bidrag til kvinnearkeologien. In: Unitekst 6, S. 86–103.
Stefán Einarsson 1951. Alternat Recital by Twos in Wídsíþ (?), Sturlunga and Kalevala. In: Arv 7, S. 59–83.

Stein, Wolfgang 1981. Der Tauchmythos in den Schöpfungsmythen der nordamerikanischen Indianer. Hausarbeit zur Erlangung des Magister-Grades an der Ludwig-Maximilians Universität München.
Steinhauser, Walter 1976. Woher kam der Bogenschütze Egill? In: Helmut Birkhan (Hg.), Festgabe für Otto Höfler zum 75. Geburtstag, Philologica Germanica 3, Wien/Stuttgart, S. 627–644.
Steuer, Heiko 1987. Der Handel der Wikingerzeit zwischen Nord- und Westeuropa aufgrund archäologischer Zeugnisse. In: Klaus Düwel et al. (Hg.) 1987, S. 113–197.
Stevenson, Robert B. K. 1974. The Hunterston Brooch and its Significance. In: Medieval Archaeology 18, S. 16–42.
Stoklund, Bjarne 1963. Sjælegave og offerdyr. In: Skalk 1963/1, S. 11–15.
Storå, Nils 1968. Massfångst av sjövfagel i Nordeurasien. Acta Academiae Aboensis A, 34:2. Åbo.
Ström, Åke V. 1980. Björnfällar och Oden-religion. In: Fornvännen 75, S. 266–270.
Strömbäck, Dag 1935. Sejd – Textstudier i nordisk religionshistoria. Nordiska texter och undersökningar 5. Stockholm.
Strömbäck, Dag 1970. Sejd. In: KHLNM 15, S. 76–79.
Strömbäck, Dag 1975. The Conversion of Iceland. Viking Society for Northern Research. Text Series 6. London.
Strömberg, Märta 1951. Schwertortbänder mit Vogelmotiven aus der Wikingerzeit. In: Meddelanden från Lunds Universitets Historiska Museum 4, S. 221–243.
Struve, Karl W. 1985. Starigard – Oldenburg. Geschichte und archäologische Erforschung der slawischen Fürstenburg in Wagrien. In: Klaus Ehlers (Red.), 750 Jahre Stadtrecht Oldenburg in Holstein, Oldenburg, S. 73–206.
Strzygowski, Josef 1917. Altai-Iran und Völkerwanderung. Ziergeschichtliche Untersuchungen über den Eintritt der Wander- und Nordvölker in die Treibhäuser geistigen Lebens … anknüpfend an einen Schatzfund in Albanien. Arbeiten des kunsthistorischen Instituts der K. K. Universität Wien 5. Leipzig.
Stübe, Rudolf 1918. Zur Ursprungsgeschichte der alkoholischen Getränke. In: Beiträge zur Geschichte der Technik und Industrie 8, S. 56–63.
Sumner, William Graham / Waclan Sieroshevsky 1901. The Yakuts. Revidiert und vervollständigt von Waclan Sieroshevsky. In: The Journal of the Anthropological Institute of Great Britain and Ireland 31, S. 65–110.
Svennung, Josef 1967. Jordanes und Scandia. Kritisch-exegetische Studien. Skrifter utgivna av Kungliga Humanistiska Vetenskapssamfundet i Uppsala 44:2A. Stockholm.
Tallgren, Aarne Michael 1928. Permian Studies. In: Eurasia Septentrionalis Antiqua 3, S. 63–92.
Tallgren, Aarne Michael 1931. Zur westsibirischen Gruppe der ‚schamanistischen Figuren'. In: Seminarium Kondakovianum 4, S. 39–47.
Thomas, Charles 1976. Imported Late-Roman Mediterranean Pottery in Ireland and Western Britain: Chronologies and Implications. In: Proceedings of the Royal Irish Academy 76C, S. 245–255.
Thompson, James D. A. 1956. Inventory of British Coin Hoards A.D. 600–1500. Royal Numismatic Society, Special Publications 1. Oxford.
Thorberg, Håkan 1973. Skrinbeslagen från Birka. Trebetygsuppsats framlagd vid seminariet för arkeologi, särskilt nordeuropeis. Stockholm.
Thunmark-Nylén, Lena et al. (Hg.) 1981. Vikingatidens ABC. Borås. *Carin Orrling (Red.), Neue revidierte Auflage, Stockholm 1995.
Török, Gyula 1963. Beobachtungen bei der Freilegung des Gräberfeldes von Sopronköhida. In: Arbeits- und Forschungsberichte zur sächsischen Bodendenkmalpflege 11–12, S. 464–482.
Trier, Jost 1940. First. Über die Stellung des Zauns im Denken der Vorzeit. In: Nachrichten von der Gesellschaft der Wissenschaften zu Göttingen, Philologisch-Historische Klasse 4: Nachrichten aus der neueren Philologie und Literaturgeschichte, N. F. 3:4, Göttingen, S. 55–137.

Trier, Jost 1973. Der deutsche Wortschatz im Sinnbezirk des Verstandes. Von den Anfängen bis zum Beginn des 13. Jahrhunderts. Germanische Bibliothek, Reihe 3, Untersuchungen und Einzeldarstellungen. 2. Auflage, unveränderter Nachdruck der Erstauflauge 1931. Heidelberg.
Tucci, Giuseppe 1973. Tibet. Archaeologia mundi 21. München etc.
Tuppa, Gerlinde 1968. Bemerkungen zu den Tierträumen der Edda. In: Birkhan / Gschwantler (Hg.) 1968, S. 433–443.
Uecker, Heiko 1972. Germanische Heldensage. Sammlung Metzler 106. Stuttgart.
van Uytven, Raymond / Erich Plümer 1983. Bier und Brauwesen. In: Lexikon des Mittelalters 2, München/Zürich, Sp. 135–140.
Vajda, László 1959. Zur phaseologischen Stellung des Schamanismus. In: Ural-Altaische Jahrbücher 31, S. 456–485. (Erneut in: Carl August Schmitz (Hg.), Religions-Ethnologie, Frankfurt a. M. 1964, S. 265–295).
Vajda, László 1968. Untersuchungen zur Geschichte der Hirtenkulturen. Veröffentlichungen des Osteuropa-Instituts München 31. Wiesbaden.
Vékony, Gábor 1979. The Role of a March in Ethnic and Political Changes. In: Acta Orientalia Academiae Scientiarum Hungaricae 33, S. 301–314.
Vetters, Hermann 1948. Der Vogel auf der Stange – ein Kultzeichen. In: Jahreshefte des Österreichischen Archäologischen Instituts 37, S. 131–150. (Erneut in: Atti del IIº convegno per lo studio dell’arte dell’alto medioevo, Pavia settembre 1950, Torino 1953, S. 125–133).
Vierck, Hayo 1967a. Bemerkungen zum Verlaufsweg finnisch-angelsächsischer Beziehungen im sechsten Jahrhundert. In: Suomen Museo 74, S. 54–63.
Vierck, Hayo 1967b. Ein Relieffibelpaar aus Nordendorf in Bayerisch Schwaben. Zur Ikonographie des germanischen Tierstils I. In: Bayerische Vorgeschichtsblätter 32, S. 104–143.
Vierck, Hayo 1970a. Cortina Tripodis. Ein Beispiel spätantiker Traditionen der insularen Mission. In: Prähistorische Zeitschrift 45, S. 236–240.
Vierck, Hayo 1970b. Cortina Tripodis. Zu Aufhängung und Gebrauch subrömischer Hängebecken aus Britannien und Irland. In: Frühmittelalterliche Studien 4, S. 8–52.
Vierck, Hayo 1970c. Zum Fernverkehr über See im 6. Jahrhundert angesichts angelsächsischer Fibelsätze aus Thüringen. Eine Problemskizze. In: Hauck 1970, S. 355–395.
Vierck, Hayo 1974. Werke des Eligius. In: Georg Kossack / Günter Ulbert (Hg.), Studien zur vor- und frühgeschichtlichen Archäologie, 2. Frühmittelalter. Festschrift für Joachim Werner zum 65. Geburtstag, Münchner Beiträge zur Vor- und Frühgeschichte, Ergänzungsband 1:2, München, S. 309–380.
Vierck, Hayo 1976. Eine südskandinavische Relieffibel. Zum Feinguß im frühen Mittelalter. Beschreibung und Rekonstruktion. In: Karl Josef Narr (Hg.), Aus der Sammlung des Seminars für Ur- und Frühgeschichte der Universität Münster, Münstersche Beiträge zur Ur- und Frühgeschichte 9, Hildesheim, S. 137–209.
Vierck, Hayo 1978. Eine angelsächsische Zierscheibe des 7. Jahrhunderts n. Chr. aus Haithabu. In: Kurt Schietzel (Hg.), Das archäologische Fundmaterial 3 der Ausgrabung Haithabu, Berichte über die Ausgrabungen in Haithabu, Bericht 12, Neumünster, S. 94–109.
Vierck, Hayo 1979. Die wikingische Frauentracht von Birka. In: Offa 36, S. 119–133.
Vierck, Hayo 1980a. Ein westfälisches ‚Adelsgrab‘ des 8. Jahrhunderts n. Chr. Zum archäologischen Nachweis der frühkarolingischen und altsächsischen Oberschichten. In: Hans-Jürgen Häßler et al. (Hg.), Studien zur Sachsenforschung 2, S. 457–488.
Vierck, Hayo 1980b. Sutton Hoo – Comment. In: Rahtz / Dickinson / Watts (Hg.) 1980, S. 335–342.
Vierck, Hayo 1980c. The Cremation in the Ship at Sutton Hoo: A Postscript. In: Rahtz / Dickinson / Watts (Hg.) 1980, S. 343–355.
Vierck, Hayo 1981. *Imitatio imperii* und *interpretatio Germanica* vor der Wikingerzeit. In: Rudolf Zeitler (Hg.), Les pays du Nord et Byzance (Scandinavie et Byzance). Actes du colloque nordique

et international de byzantinologie tenu à Upsal 20–22 avril 1979, Acta Universitatis Upsaliensis. Figura, N. S. 19, Uppsala, S. 64–113.
Vierck, Hayo 1983. Ein Schmiedeplatz aus Alt-Ladoga und der präurbane Handel zur Ostsee vor der Wikingerzeit. Zur frühmittelalterlichen Betriebseinheit von Produktion und Absatz im Metallhandwerk. In: Münstersche Beiträge zur antiken Handelsgeschichte 2:2, S. 3–64.
Vierck, Hayo 1984. Mittel- und westeuropäische Einwirkungen auf die Sachkultur von Haithabu/Schleswig. In: Herbert Jankuhn / Kurt Schietzel / Hans Reichstein (Hg.), Archäologische und naturwissenschaftliche Untersuchungen an ländlichen und frühstädtischen Siedlungen im deutschen Küstengebiet vom 5. Jahrhundert v. Chr. bis zum 11. Jahrhundert n. Chr., 2. Handelsplätze des frühen und hohen Mittelalters, Weinheim, S. 336–442.
Vierck, Hayo 1985. Der Neufund aus einem frühmittelalterlichen Kirchenschatz von Enger in Westfalen. In: Géza Jaśzai (Hg.), Heilige Ida von Herzfeld 980–1980. Festschrift zur tausendjährigen Wiederkehr ihrer Heiligsprechung, Münster 1980, S. 87–107. (Es gilt der durchgesehene, berichtigte und mit Nachträgen versehene Auszug, Münster 1985).
Vierck, Hayo / Heinrich Beck / Michael Müller-Wille / David M. Wilson 1978. Bootgrab. In: RGA 3, S. 249–286.
Vierck, Hayo / Peter Berghaus / Kurt Schäferdiek 1989. Eligius von Noyon. In: RGA 7, S. 145–159.
Vierck, Hayo / Torsten Capelle 1975. Weitere Modeln der Merowinger- und Wikingerzeit. In: Frühmittelalterliche Studien 9, S. 110–137.
Vieten, Sabri / Günter C. Vieten (Red.) 1967. Historische Schätze aus der Sowjetunion. Ausstellung 27. Juni bis 28. August 1967 in Villa Hügel, Essen. 2. Auflage. Recklinghausen.
Vinogradov, Vitalij Borisovič 1983. Altungarische Parallelen zu einigen Gräbern des alanischen Gräberfeldes bei Martan-Ču. In: Acta Archaeologica Academiae Scientarium Hungaricae 35, S. 211–220.
de Vries, Jan 1937. Altgermanische Religionsgeschichte 2. Grundriß der Germanischen Philologie 12:2. Berlin.
de Vries, Jan 1952. Bemerkungen zur Wielandsage. In: Schneider (Hg.) 1952, S. 173–199.
de Vries, Jan 1956, 1957. Altgermanische Religionsgeschichte. 2 Bde. Grundriß der Germanischen Philologie 12:1–2. 2., völlig neu bearbeitete Auflage. Berlin.
de Vries, Jan 1960. Kelten und Germanen. Bibliotheca germanica 9. Bern/München.
de Vries, Jan 1964. Altnordische Literaturgeschichte 1. 2., völlig neu bearbeitete Auflage. Berlin.
Walk, Leopold 1933. Die Verbreitung des Tauchmotivs in den Urmeerschöpfungs- (und Sintflut-) Sagen. In: Mitteilungen der Anthropologischen Gesellschaft zu Wien 63, S. 60–76.
Wassiljewitsch, Gawriil 1963. Schamanengesänge der Ewenken (Tungusen). In: Diószegi (Hg.) 1963, S. 381–404.
Weber, Gerd Wolfgang 1972. Das Odinsbild des Altunasteins. In: Beiträge zur Geschichte der deutschen Sprache und Literatur 94 (Tübingen), S. 323–334.
Weber, Gerd Wolfgang 1982. Rezension zu Buisson 1976. In: Speculum 57, S. 359–361.
Weber, Gerd Wolfgang 1986. Siðaskipti. Das religionsgeschichtliche. Modell Snorri Sturlusons in Edda und Heimskringla. In: Rudolf Simek / Hans Bekker-Nielsen / Jónas Kristjánsson (Hg.), Sagnaskemmtun. Studies in honour of Hermann Pálsson, Philologica Germanica 8, Wien, S. 309–329.
Webster, Hutton 1948. Magic. A Sociological Study. Stanford/London. (Nachdruck: New York 1973).
Wenskus, Reinhard 1976. Sächsischer Stammesadel und fränkischer Reichsadel. Abhandlungen der Akademie der Wissenschaften in Göttingen, Philologisch-Historische Klasse, N. F. 93. Göttingen.
Werner, Joachim 1953. Slawische Bronzefiguren aus Nordgriechenland. Abhandlungen der deutschen Akademie der Wissenschaften zu Berlin, Klasse für Gesellschaftswissenschaften 1952:2. Berlin.

Werner, Joachim 1956. Beiträge zur Archäologie des Attila-Reiches. In: Abhandlungen der Bayerischen Akademie der Wissenschaften, Philosophisch-Historische Klasse, N. F. 38, München, S. 69–81.
Wever, Franz 1961. Das Schwert in Mythos und Handwerk. In: Arbeitsgemeinschaft für Forschung des Landes Nordrhein-Westfalen 91, Köln/Opladen, S. 7–71.
Whitelock, Dorothy 1951. The Audience of Beowulf. Oxford.
Willen, Dennis / Werner Soedel / Vernard Foley 1976. The Story of Weyland the Smith. In: Journal of the Historical Metallurgy Society 10, S. 84–86.
Wilson, David 1984. Anglo-Saxon Art. From the Seventh Century to the Norman Conquest. Woodstock/New York.
Wilson, David 1986. Angelsächsische Kunst. Frühchristliche Literatur vom 7. bis 11. Jahrhundert. Stuttgart.
Wilson, David (Hg.) 1980. Kulturen im Norden. Die Welt der Germanen, Kelten und Slawen 400–1100 n. Chr. München.
Wilson, David / Ole Klindt-Jensen 1966. Viking Art. London.
Wolf, Alois 1969. Franks Casket in literarhistorischer Sicht. In: Frühmittelalterliche Studien 3, S. 227–243.
Wolff, Ludwig 1952. Eddisch-skaldische Blütenlese. In: Schneider (Hg.) 1952, S. 92–107.
Wolfram, Herwig 1976. Gotische Studien III. Die terwingische Stammesverfassung und das Bibelgotische (II). In: Mitteilungen des Instituts für Österreichische Geschichtsforschung 84, S. 239–261.
Wrede, Adam 1929–1930. Eligius. In: Eduard Hoffmann-Krayer / Hanns Bächtold-Stäubli (Hg.), Handwörterbuch des deutschen Aberglaubens 2, Berlin/Leipzig, S. 785–789.
Wührer, Karl → Arvidsson 1972
Zachrisson, Inger 1984. De Samiska metalldepåerna år 1000–1350 i ljuset av fyndet från Mörtträsket, Lappland. Archaeology and Environment 3. Umeå.
Zachrisson, Inger / Elisabeth Iregren 1974. Lappish Bear Graves in Northern Sweden. An Archaeological and Osteological Study. Early Norrland 5. Motala.
Zeki Validi Togan, Ahmed 1936. Die Schwerter der Germanen nach arabischen Berichten des 9.–11. Jahrhunderts. In: Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft 90 (= N. F. 15), S. 19–37.
Zélénine, Dimitrij K. 1952. Le culte des idoles en Sibérie. Paris.
Zettel, Horst 1977. Das Bild der Normannen und der Normanneneinfälle in westfränkischen, ostfränkischen und angelsächsischen Quellen des 8.–11. Jahrhunderts. München.

Ergänzungen durch den Herausgeber

Ambrosiani, Björn 2001. The Birka Falcon. In: Björn Ambrosiani (Hg.), Eastern Connections, 1. The Falcon Motif, Birka Studies, 5. Excavations in the Black Earth 1990–1995, Stockholm, S. 11–27.
Bayer, Clemens M. M. 2007. Vita Eligii. In: RGA 35, S. 461–524.
Buchholz, Peter 2005. Shamanism in Medieval Scandinavian Literature. In: Gábor Klaniczay / Éva Pócs (Hg.), Communicating with the Spirits, Demons, Spirits, Witches 1, Budapest/New York, S. 234–245.
Coatsworth, Elizabeth 2008. Corpus of Anglo-Saxon Stone Sculpture, 8. Western Yorkshire. Oxford.
Cramp, Rosemary et al. (Hg.) 1984 ff. Corpus of Anglo-Saxon Stone Sculpture. General Introduction + Bde. 1 ff. Oxford.
Dillmann, François-Xavier 2006. Les magiciens dans l'Islande ancienne. Études sur la représentation de la magie islandaise et de ses agents dans les sources littéraires norroises. Acta Academiae Regiae Gustavi Adolphi 92. Uppsala.

Drobin, Ulf / Marja-Liisa Keinanen 2001. Frey, Veralden olmai och Sampo. In: Michael Strausberg (Hg.), Kontinuität und Brüche in der Religionsgeschichte. Festschrift fur Anders Hultgård zu seinem 65. Geburtstag am 23. 12. 2001, Ergänzungsbände zum RGA 31, Berlin/New York, S. 136–169.
DuBois, Thomas A. 1999. Nordic Religions in the Viking Age. Philadelphia.
Forrer, Robert 1898. Die Kunst des Zeugdrucks vom Mittelalter bis zur Empirezeit. Nach Urkunden und Originaldrucken. Strassburg.
Fromm, Hans 1999. Schamanismus? Bemerkungen zum Wielandlied der Edda. In: Arkiv för nordisk filologi 114, S. 45–61.
Gardeła, Leszek 2008. Into Viking Minds. Reinterpreting the Staffs of Sorcery and Unravelling *Seiðr*. In: Viking and Medieval Scandinavia 4, S. 45–84.
Hauck, Karl 1971–2002. Zur Ikonologie der Goldbrakteaten I–LXIV. Für die vollständigen bibliographischen Nachweise der einzeln an verschiedener Stelle erschienenen Studien vgl.: http://www.wwu-münster.de/Fruehmittelalter/Projekte/Brakteaten/brakt_ik_lit.htm.
Heizmann, Wilhelm 2011. Die Formelwörter der Goldbrakteaten. In: Heizmann / Axboe (Hg.) 2011, S. 525–601.
Heizmann, Wilhelm / Morten Axboe (Hg.) 2011. Die Goldbrakteaten der Völkerwanderungszeit – Auswertung und Neufunde. Ergänzungsbände zum RGA 40. Berlin/New York.
Heizmann, Wilhelm / Sigmund Oehrl (Hg.) 2015. Bilddenkmäler zur germanischen Götter- und Heldensage. Ergänzungsbände zum RGA 91. Berlin/Boston.
Helmbrecht, Michaela 2012. A winged figure from Uppåkra. In: Fornvännen 107, S. 171–178.
Helmbrecht, Michaela 2013. Smeden der fløj. In: Skalk 2013/3, S. 3–7.
Herzfeld, Ernst 1920. Der Thron des Khosrô. Quellenkritische und ikonographische Studien über Grenzgebiete der Kunstgeschichte des Morgen- und Abendlandes. In: Jahrbuch der Preuszischen Kunstsammlungen 41, S. 1–24,103–147.
Hesse, Klaus 2001. Schamanismus. In: Hubert Cancik / Burkhard Gladigow / Karl-Heinz Kohl (Hg.), Handbuch religionswissenschaftlicher Grundbegriffe, Bd. 5, Stuttgart/Berlin/Köln, S. 30–42.
IK = Ikonographischer Katalog (1985–1989): Morten Axboe / Urs Clavadetscher / Klaus Düwel / Karl Hauck / Herbert Lange / Lutz von Padberg / Heike Rulffs / Cajus Wypior (Hg.): Die Goldbrakteaten der Völkerwanderungszeit, 1,1. Einleitung, 1,2–3,2. Ikonographischer Katalog (Text und Tafelbände). (Münstersche Mittelalter-Schriften 24:1,1–3,2). Münster.
von Karabaçek, Joseph 1917. Über einen frühmittelalterlichen Zeugdruck mit angeblicher Ganymed-Musterung. In: Anzeiger der Kaiserlichen Akademie der Wissenschaften in Wien, Philosophisch-historische Klasse 53, 1916, Nr. 3, Wien.
Kramarz-Bein, Susanne 2002. Die Þiðreks saga im Kontext der altnorwegischen Literatur. Beiträge zur Nordischen Philologie 33. Tübingen/Basel.
Kramarz-Bein, Susanne 2005. Þiðreks saga af Bern. In: RGA 30, S. 466–471.
Kramarz-Bein, Susanne (Hg.) 1996. Hansische Literaturbeziehungen. Das Beispiel der *Þiðreks saga* und verwandter Literatur. Ergänzungsbände zum RGA 14. Berlin/New York.
Kunstmann, Christina 2020. Magie und Liminalität. ‘seiðr’ in der altnordischen Überlieferung. Ergänzungsbände zum RGA 122. Berlin/Boston.
Lamm, Carl Johan 1937. Cotton in Mediaeval Textiles in the Near East. Paris.
Lang, James T. 1991. Corpus of Anglo-Saxon Stone Sculpture, 3. York and Eastern Yorkshire, Oxford.
Lang, James T. 2001. Corpus of Anglo-Saxon Stone Sculpture, 6. Northern Yorkshire. Oxford.
Lessing, Julius 1880. Mittelalterliche Zeugdrucke im Kunstgewerbemuseum zu Berlin. In: Jahrbuch der Königlich Preussischen Kunstsammlungen 1, S. 119–126.
Lindqvist, Sune 1948. Daggängs-monumentet. In: Gotländskt Arkiv 19, S. 19–26.

Marold, Edith 1998. Der gotländische Bildstein von Ardre VIII und die Hymiskviða. In: Anke Wesse (Hg.), Studien zur Archäologie des Ostseeraumes. Von der Eisenzeit bis zum Mittelalter. Festschrift für Michael Müller-Wille, Neumünster, S. 39–48.
Millard, Louise / Shirley Jarman / Sonia Chadwick Hawkes 1969. Anglo-Saxon Burials near The Lord of the Manor, Ramsgate. New Light on the Site of Ozengell? In: Archaeologia Cantiana 84, S. 9–30.
Oehrl, Sigmund 2011. Vierbeinerdarstellungen auf schwedischen Runensteinen. Studien zur nordgermanischen Tier- und Fesselungsikonografie. Ergänzungsbänden zum RGA 72. Berlin/New York.
Oehrl, Sigmund 2012. Bildliche Darstellungen vom Schmied Wieland und ein unerwarteter Auftritt in Walhall. In: Pesch / Blankenfeldt (Hg.) 2012, S. 279–332.
Pentz, Peter et al. 2009. Kong Haralds vølve. In: Nationalmuseets Arbejdsmark 2009, S. 215–232.
Pesch, Alexandra 2007. Die Goldbrakteaten der Völkerwanderungszeit – Thema und Variation. Ergänzungsbände zum RGA 36. Berlin/New York.
Pesch, Alexandra 2015. Die Kraft der Tiere. Völkerwanderungszeitliche Goldhalskragen und die Grundsätze germanischer Kunst. Kataloge vor- und frühgeschichtlicher Altertümer des RGMZ 47. Mainz.
Pesch, Alexandra / Ruth Blankenfeldt (Hg.) 2012. Goldsmith Mysteries. Archaeological, Pictorial and Documentary Evidence from the 1st Millennium AD in Northern Europe. Papers presented at a workshop organized by the Centre for Baltic and Scandinavian Archaeology (ZSBA) Schleswig, October 20th and 21st, 2011. Schriften des archäologischen Landesmuseums, Ergänzungsreihe 8. Neumünster.
Picard-Schmitter, Marie-Thérèse 1951. Scènes d'apotheose sur des soieries provenant de raiy. In: Artibus Asiae 14, S. 306–341.
Polomé, Edgar C. 1992. Schamanismus in der germanischen Religion? In: Karl Hauck (Hg.), Der historische Horizont der Götterbild-Amulette aus der Übergangsepoche von der Spätantike zum Frühmittelalter, Abhandlungen der Akademie der Wissenschaften in Göttingen, Philologisch-historische Klasse, Dritte Folge Nr. 200, Göttingen, S. 403–420.
Price, Neil S. 2002. The Viking Way. Religion and War in Late Iron Age Scandinavia. AUN 31. Uppsala.
Price, Neil S. 2004. The Archeology of Seiðr. Circumpolar Traditions in Viking Pre-Christian Religion. In: Brathair 4, S. 109–126.
Roth, Helmut 1986b. Einführung in die Problematik, Rückblick und Ausblick. In: Roth (Hg.) 1986, S. 9–24.
von Schnurbein, Stefanie 2005. Schamanismus in der altnordischen Überlieferung – eine wissenschaftliche Fiktion zwischen den ideologischen Lagern. In: Klaus Böldl / Miriam Kauko (Hg.), Kontinuität in der Kritik. Zum 50jährigen Bestehen des Münchener Nordistikinstituts: Historische und aktuelle Perspektiven der Skandinavistik, Nordica 8, Freiburg i. Br., S. 149–175.
von See, Klaus / Beatrice La Farge et al. (Hg./Übers.) 2000. Kommentar zu den Liedern der Edda, 3. Götterlieder (Vǫlundarkviða, Alvíssmál, Baldrs draumar, Rígsþula, Hyndlolióð, Grottasǫngr). Heidelberg.
Siikala, Anna-Leena 1999. Das Reich Pohjola der kalevalischen Dichtung im Licht der Sagas. In: Stig Toftgaard Andersen (Hg.), Die Aktualität der Saga. Festschrift für Hans Schottmann, Ergänzungsbände zum RGA 21, Berlin/New York, S. 201–214.
Tolley, Clive 1995. The Mill in Norse and Finnish Mythology. In: Saga-Book of the Viking Society 24, S. 63–82.
Tolley, Clive 2009. Shamanism in Norse Myth and Magic. 2 Bde. Folklore Fellows Communications144. Helsinki.
Wisniewski, Roswitha 1986. Mittelalterliche Dietrichdichtung. Sammlung Metzler 205. Stuttgart.
Zitzelsberger, Otto J. (Hg./Übers.) 1969. The Two Versions of Sturlaugs Saga Starfsama. A Fourteenth Century Icelandic Mythical-Heroic Saga. Düsseldorf.

Schriftenverzeichnis von Hayo Vierck

(Überarbeitete und ergänzte Fassung des von Sigrid Vierck erstellten und in Frühmittelalterliche Studien 23, 1989, S. 482–485 veröffentlichten Schriftenverzeichnisses)

1 Monographien

1. Nordenglisch-westskandinavische Trachtbezeichnungen im 5. und 6. Jahrhundert n. Chr. Ungedruckte Dissertation. München 1969.
2. Some Leading Types of the Anglian Province of Culture, 5th to 7th Century A. D., with their Overseas Connexions. Ungedruckte Bachelor Arbeit. Oxford 1967.
3. Günther Prinzing / Hayo Vierck: Die byzantinischen Prozessionskreuze des 6.–14. Jahrhunderts. Ein Korpus mit philologischem und archäologischem Kommentar. Katalog. (Ursprünglich vorgesehen für: Beihefte zum Glossar zur frühmittelalterlichen Geschichte des östlichen Europa. Wiesbaden; nicht im Druck erschienen).
4. Wieland der Schmied … und Schamane? Ein Schmiedeheld und Halbgott im Spiegel skandinavischer und angelsächsischer Bilddenkmäler. Ungedruckte Habilitationsschrift. Münster 1987. (Überarbeitete Fassung hier im Druck vorgelegt).

2 Aufsätze

1. Ein Relieffibelpaar aus Nordendorf in Bayerisch Schwaben. Zur Ikonographie des germanischen Tierstils I. In: Bayerische Vorgeschichtsblätter 32, 1967, S. 104–143.
2. Bemerkungen zum Verlaufsweg finnisch-angelsächsischer Beziehungen im sechsten Jahrhundert. In: Suomen Museo 74, 1967, S. 54–63.
3. Cortina Tripodis. Zu Aufhängung und Gebrauch subrömischer Hängebecken aus Britannien und Irland. In: Frühmittelalterliche Studien 4, 1970, S. 8–52.
4. Der C-Brakteat von Longbridge in der ostenglischen Gruppe. In: Karl Hauck, Goldbrakteaten aus Sievern, Münstersche Mittelalter-Schriften 1, München 1970, S. 331–339 (=Anhang VIII).
5. Zum Fernverkehr über See im 6. Jahrhundert angesichts angelsächsischer Fibelsätze aus Thüringen. Eine Problemskizze. In: Karl Hauck, Goldbrakteaten aus Sievern, Münstersche Mittelalter-Schriften 1, München 1970, S. 355–395 (=Anhang XI).
6. The Origin and Date of the Ship's Figure-Head from Moerzeke-Mariekerke, Antwerp. In: Helinium 10, 1970, S. 139–149.
7. Cortina Tripodis. Ein Beispiel spätantiker Traditionen der insularen Mission. In: Prähistorische Zeitschrift 45, 1970, S. 236–240.
8. Date and Origin of a Small-Long Brooch. In: A. C. C. Brodribb et al. (Hg.), Excavations at Shakenoak, Oxford 1972, S. 78–83.
9. Pferdegräber im angelsächsischen England. In: Michael Müller-Wille, Pferdegrab und Pferdeopfer im frühen Mittelalter (in: Berichten van de Rijksdienst voor het Oudheidkundig Bodemonderzoek 20–21, 1970–1971, S. 119–248), S. 189–198, 218–220.
10. Modeln der Merowingerzeit. In: Torsten Capelle / Hayo Vierck, Modeln der Merowinger- und Wikingerzeit (in: Frühmittelalterliche Studien 5, 1971, S. 42–100), S. 43–91.
11. Prunksättel aus Gellep und Ravenna. In: Archäologisches Korrespondenzblatt 2, 1972, S. 213–216.
12. Redwalds Asche. Zum Grabbrauch in Sutton Hoo. In: Offa 29, 1972 (1973), S. 20–49.

https://doi.org/10.1515/9783110751420-013

13. Settlement Studies. In: Wendy Davies / Hayo Vierck, The Contexts of Tribal Hidage. Social Aggregates and Settlement Patterns (in: Frühmittelalterliche Studien 8, 1974, S. 223–293), S. 241–288.
14. Werke des Eligius. In: Georg Kossack / Günther Ulbert (Hg.), Studien zur vor- und frühgeschichtlichen Archäologie, 2. Frühmittelalter. Festschrift für Joachim Werner zum 65. Geburtstag, Münchner Beiträge zur Vor- und Frühgeschichte, Ergänzungsband 1:2, München 1974, S. 309–380.
15. Modeln der Merowingerzeit. In: Torsten Capelle / Hayo Vierck, Weitere Modeln der Merowinger- und Wikingerzeit. Mit einem Beitrag von Wilhelm Winkelmann (in: Frühmittelalterliche Studien 9, 1975, S. 111–142), S. 114–137.
16. Folienkreuze als Votivgaben. In: Wolfgang Hübener (Hg.), Die Goldblattkreuze des frühen Mittelalters, Veröffentlichungen des alemannischen Instituts 37, Bühl/Baden 1975, S. 125–143.
17. Zwei byzantinische Gürtelschnallen und ihre südgermanischen Spielformen. In: Karl Josef Narr (Hg.), Aus der Sammlung des Seminars für Ur- und Frühgeschichte der Universität Münster, Münstersche Beiträge zur Vor- und Frühgeschichte 9, Hildesheim 1976, S. 115–136.
18. Eine südskandinavische Relieffibel. Zum Feinguß in der Völkerwanderungszeit. Beschreibung und Rekonstruktion. In: Karl Josef Narr (Hg.), Aus der Sammlung des Seminars für Ur- und Frühgeschichte der Universität Münster, Münstersche Beiträge zur Vor- und Frühgeschichte 9, Hildesheim 1976, S. 137–209.
19. Zur relativen und absoluten Chronologie der anglischen Grabfunde in England. In: Georg Kossack / Joachim Reichstein (Hg.), Archäologische Beiträge zur Chronologie der Völkerwanderungszeit, Antiquitas 3:20, Bonn 1977, S. 42–52.
20. Eine angelsächsische Zierscheibe des 7. Jahrhunderts n. Chr. aus Haithabu. In: Kurt Schietzel (Hg.), Das archäologische Fundmaterial 3 der Ausgrabung Haithabu, Berichte über die Ausgrabungen in Haithabu, Bericht 12, Neumünster, S. 94–109.
21. Ein westfälisches Adelsgrab des 8.Jahrhunderts n. Chr. Zum archäologischen Nachweis der spätsächsischen und frühkarolingischen Oberschichten. In: Hans-Jürgen Hässler et al. (Hg.), Studien zur Sachsenforschung 2, Hildesheim 1980, S. 457–488.
22. The Cremation in the Ship at Sutton Hoo: A Postscript. In: Philip Rahtz / Tania Dickinson / Lorna Watts (Hg.), Anglo-Saxon Cemetries 1979. The Fourth Anglo-Saxon Symposium at Oxford, British Archaeological Reports, British Series 82, Oxford 1980, S. 343–355.
23. Lamellenhelm – Trinkhorn – Zierschale? In: Max Martin / Hans Rudolf Sennhäuser / Hayo Vierck, Reiche Grabfunde in der frühmittelalterlichen Kirche von Schöftland (in: Archäologie der Schweiz 3, 1980, S. 29–55), S. 51–55.
24. Der Neufund aus einem frühmittelalterlichen Kirchenschatz von Enger in Westfalen. In: Géza Jászai (Hg.), Heilige Ida von Herzfeld: 980–1980. Festschrift zur tausendjährigen Wiederkehr ihrer Heiligsprechung, Münster 1980, S. 87–107.
24a. Durchgesehene und mit Nachträgen versehene Sonderveröffentlichung von Nr. 24, Münster 1985.
25. Ein Schmiedeplatz aus Alt-Ladoga und der präurbane Handel zur Ostsee vor der Wikingerzeit. Zur frühmittelalterlichen Betriebseinheit von Produktion und Absatz im Metallhandwerk. In: Münstersche Beiträge zur antiken Handelsgeschichte 2:2, 1983, S. 3–64.
26. Mittel- und westeuropäische Einwirkungen auf die Sachkultur von Haithabu/Schleswig. In: Herbert Jankuhn / Kurt Schietzel / Hans Reichstein (Hg.), Archäologische und naturwissenschaftliche Untersuchungen an ländlichen und frühstädtischen Siedlungen im deutschen Küstengebiet vom 5. Jahrhundert v. Chr. bis zum 11. Jahrhundert n. Chr., 2. Handelsplätze des frühen und hohen Mittelalters (Acta Humaniora), Weinheim 1984, S. 366–422.
27. Ingo Keesmann / Burkhard Schulz-Dobrick / Hayo Vierck: Chemische und mineralogische Untersuchungen der Schmiedeschlacken von Asperden (Kr. Kleve). In: Fortschritte der Mineralogie 61, Beiheft 1, 1983, S. 110–111.

28. Hallenfreude. Archäologische Spuren frühmittelalterlicher Trinkgelage und mögliche Wege zu ihrer Deutung. In: Detlef Altenburg / Jörg Jarnut / Hans-Hugo Steinhoff (Hg.), Feste und Feiern im Mittelalter, Paderborner Symposion des Mediävistenverbandes, Sigmaringen 1991, S. 115–122 (aus dem Nachlaß).
29. Zwei Amulettbilder als Zeugnisse des ausgehenden Heidentums in Haithabu. In: Kurt Schietzel (Hg.), Berichte über die Ausgrabungen in Haithabu 34, Das archäologische Fundmaterial 7, Neumünster 2002, S. 9–67.
30. Ein frühmittelalterlicher Goldfund aus Enger. Zur Kenntnis der Hofkultur im 7. und 8. Jahrhundert n. Chr. (unveröffentlichtes Manuskript).

3 Aufsätze und Mitteilungen in Berichten zu Kongressen, Tagungen, Symposien

1. Zur Herkunft des Diptychons von Genoels Elderen. In: Perleration archeologique, historique et folklorique de Belgique. XLIIme session, Congres de Malmedy. Publications préalables 1, Malmedy 1972, S. 33.
2. Trachtenprovinz und Ethnos. Ein Vergleich im frühmittelalterlichen England. In: Actes du VIIIe Congres International des Sciences Prehistoriques et Protohistoriques, 1971, 3, Beograd 1973, S. 352–354.
3. La ‚chemise de Sainte-Bathilde' a Chelles et l'influence Byzantine sur l'art de cour Merovingien au VIIe siècle. In: Centenaire de l'abbe Cochet – 1975. Actes du Colloque International d'Archeologie, Rouen 3–4–5 Juillet 1975, 3, Rouen 1978, S. 521–570.
4. Diskussionsbeitrag zu: Christianisierung und frühes Christentum im friesisch-sächsischen Küstenraum. Kolloquium am 20. 2. 1976, Forschungsinstitut für den friesischen Küstenraum. Beiträge und Ergebnisse der Kolloquien, Aurich 1980, S. 33–47, besonders S. 37–41.
5. *Imitatio imperii* und *interpretatio Germanica* vor der Wikingerzeit. In: Rudolf Zeitler (Hg.), Les pays du Nord et Byzance (Scandinavie et Byzance). Actes du colloque nordique et international de byzantologie tenu à Upsal 20–22 avril 1979, Acta Universitatis Upsaliensis. Figura, N. S. 19, Uppsala 1981, S. 64–113.
6. Image professionelle et rang social du forgeron au haut-moyen âge. Considerations sur les trouvailles funeraires et d'autres sources, principalement dans la zone de contact romano-germanique. In: Bulletin de liaison. Association française d'archeologie merovingienne 6, Boulogne 1982, S. 30.

4 Katalogbeiträge

1. Trachtenkunde und Trachtengeschichte in der Sachsenforschung, ihre Quellen, Ziele und Methoden. In: Sachsen und Angelsachsen. Katalog der Ausstellung des Helms-Museums, Hamburgisches Museum für Vor- und Frühgeschichte, 18. November 1978–28. Februar 1979, Veröffentlichungen des Helms-Museums 32, Hamburg 1978, S. 231–243.
2. Die anglische Frauentracht. In: Sachsen und Angelsachsen, S. 245–253.
3. Zur angelsächsischen Frauentracht. In: Sachsen und Angelsachsen, S. 255–262.
4. Zur seegermanischen Männertracht. In: Sachsen und Angelsachsen, S. 263–270.
5. Religion, Rang und Herrschaft im Spiegel der Tracht. In: Sachsen und Angelsachsen, S. 271–283.
6. Von der Trachtprovinz zur bevölkerungsgeschichtlichen Aussage. In: Sachsen und Angelsachsen, S. 285–293.

7. [mit Nadine Berthelier-Ajot und B. Oger:] Tunique de la reine Bathilde († 680–681). In: Patrick Périn / Laure-Charlotte Feffer (Hg.), La Neustrie. Les pays au nord de la Loire de Dagobert à Charles le Chauve (VIIe–IXe siècles). Exposition à l'occasion du XXIe Colloque historique franco-allemand de l'Institut historique allemand de Paris à Rouen, 1985, S. 138–139.
8. L'œvre de saint Eloi, orfèvre, et son rayonnement. In: La Neustrie, S. 403–409, 469.

5 Beiträge für Lexika

1. Germanische Kunst. In: Meyers enzyklopädisches Lexikon, Bd. 10, Neunte, völlig neu bearbeitete Auflage zum 150jährigen Bestehen des Verlages, Mannheim/Wien/Zürich 1974, S. 150–155.
2. Bootgrab I. Archäologisches, C. Britische Inseln, § 10. Allgemeines, § 11. Snape, § 12. Sutton Hoo, § 13. Wikingerzeit, D. West- und Osteuropa, § 15. Rußland (mit Michael Müller-Wille). In: Heinrich Beck et al. (Hg.), Reallexikon der Germanischen Altertumskunde 3, Zweite, völlig neu bearbeitete und stark erweiterte Auflage, Berlin/New York 1978, S. 270–281.
3. Chelles II. Archäologisches, § 5. Der Eligiuskelch, § 6. Das Ba(l)thildenhemd). In: Heinrich Beck et al. (Hg.), Reallexikon der Germanischen Altertumskunde 3, Zweite, völlig neu bearbeitete und stark erweiterte Auflage, Berlin/New York 1981, S. 425–430.
4. Eligius von Noyon, § 3. Eligius als Kunsthandwerker. In: Heinrich Beck et al. (Hg.), Reallexikon der Germanischen Altertumskunde 5, Zweite, völlig neu bearbeitete und stark erweiterte Auflage, Berlin/New York 1986, S. 148–159.
5. Granat. In: Lexikon des Mittelalters 4, München/Zürich 1989, Sp. 1650.
6. Batilde. In: Enciclopedia dell'Arte Medievale 3, Rom 1992, S. 206 f.

6 Besprechungen, Mitteilungen

1. Noel Myres und die Besiedlung Englands (J. N. L. Myres, Anglo-Saxon Pottery and the Settlement of England, London 1969). In: Prähistorische Zeitschrift 50, 1975, S. 43–55.
2. Die wikingische Frauentracht von Birka. Beiträge zur jüngsten Birka-Edition (I. Hägg, Kvinnodräkten i Birka, Uppsala 1974). In: Offa 36, 1979 (1980), S. 119–133.
3. Sutton Hoo – Comment. In: Philip Rahtz / Tania Dickinson / Lorna Watts (Hg.), Anglo-Saxon Cemetries 1979. The Fourth Anglo-Saxon Symposium at Oxford, British Archaeological Reports. British Series 82, Oxford 1980, S. 335–342.
4. Frühmittelalterliche Schmiedegräber in Europa / Fromen- und Werkstattkreise im Kunsthandwerk des frühen Mittelalters. In: Westfälische Wilhelms-Universität Münster, Forschungsbericht 5, 1979 und 1980, Münster 1982, S. 1368–1370.

7 Populärwissenschaftliches

1. Eine Untersuchung über Form, Verwendung und zeitliche Stellung des Quetschsteines. In: Die Heimat. Zeitschrift für Natur- und Landeskunde von Schleswig-Holstein und Hamburg 69, 1962, S. 108–112.
2. Das Volk der Torfmoore. Aus der Vorgeschichte Nordeuropas. In: (Bayerisches) Schulfernsehen 1, September 1967, S. 61–70.
3. Interview (mit Franziska Stalmann): Das Totenhemd der Königin? Ein königlich-fränkischer ‚Neufund' des 7. Jahrhunderts. In: Anno (aktuell) 48, 1978, S. 1–2; auch in: Westfälische Wilhelms-Universität Münster. Nachrichten und Berichte 31, September 1978, S. 17–18.

4. Sigrid und Hayo Vierck, Werke des Eligius – Merowingische Hofkultur im Spiegel der Schatzkunst. In: Hans Georg Niemeyer / Rudolf Pörtner, Das Abenteuer der Archäologie, Salzburg 1985, S. 2064–2085.

8 Übersetzungen

1. (aus dem Schwedischen) Bengt Salomonsson, Die Värby-Funde. Ein Beitrag zur Kenntnis der ältesten Trichterbecher-Kultur in Schonen. In: Acta Archaeologica 41, 1970, S. 55–95.
2. (aus dem Schwedischen; samt Edition) Ulf Erik Hagberg, Fundort und Fundgebiet der Modeln aus Torslunda. In: Frühmittelalterliche Studien 10, 1976, S. 323–349.
3. (aus dem Schwedischen; zusammen mit Elisabeth Ortkras) Birgit Arrhenius, Eine Untersuchungsreihe von schwedischem Brakteatengold. In: Frühmittelalterliche Studien 14, 1980, S. 437–462.

Nachruf auf Hayo Vierck

von Volker Bierbrauer
(Frühmittelalterliche Studien 23, 1989, S. 478–485)

Die unerwartete Nachricht vom Tode Hayo Viercks am 16. März 1989 hat seine Freunde und Kollegen tief berührt. Nach überstandener, langer Krankheit hatte er mit festem Willen und Glauben an die Zukunft seinen Blick wieder nach vorne richten dürfen; seine von ihm über alles geliebte Wissenschaft trat wieder ganz in den Mittelpunkt seines Lebens. Die engen Kontakte in den letzten Jahren und zuletzt sein Besuch bei uns auf der Durchreise zur Tagung des Konstanzer Arbeitskreises für mittelalterliche Geschichte zum Thema „Ausgewählte Probleme europäischer Landnahmen des Früh- und Hochmittelalters. Methodische Grundlagendiskussion im Grenzbereich zwischen Archäologie und Geschichte (Teil II)“ vom 14.–17. 3. 1989 ließen daran keinen Zweifel. Umso unfassbarer ist es, dass Hayo Vierck frühmorgens am vorletzten Tagungstag auf der Reichenau entschlafen ist. Allen, die Hayo Vierck am 21. 3. in Flintbek bei Kiel zu Grabe geleiteten – und es waren viele Freunde und Kollegen –, war schmerzlich bewusst, dass einer der unseren allzu früh von uns gegangen ist, und unser Mitgefühl gilt seiner Familie, besonders seiner Frau und Tochter.

Hayo Vierck wurde am 5. August 1939 in Bentheim in Niedersachsen geboren. Bereits die Jahre im elterlichen Pfarrhaus in Schleswig von 1952–1955 brachten den jungen Gymnasiasten in enge Beziehung mit der Geschichte und Archäologie seiner Heimat. Auf Radtouren durch Südangeln wurden die Altäre von Dorfkirchen gezeichnet, und die Nähe des elterlichen Pfarrhauses (St. Johannis-Abtei) zu Haithabu führte zu mancherlei Erkundungen dieses ‚Fundplatzes‘; wenn hierbei auch gewiss abenteuerliche Aspekte für den 14–15jährigen im reinen Wortsinne mit im Spiel waren, so wurden diese doch von der Neugier an der Sache selbst schon überlagert. So war es fast unausweichlich, dass nach dem Umzug des Pfarrhaushaltes 1955 auf den Koppelsberg nach Plön der damalige Leiter des Plöner Museums Karl Hucke auf Hayo Vierck aufmerksam wurde und als Ziehvater seinen Tatendrang und seine Wissbegier in die richtigen Bahnen lenkte. Im Jahre seiner Reifeprüfung 1962 am Internatsgymnasium in Plön wurde als Lesefrucht zahlreicher Exkursionen bereits ein erster Aufsatz über die Quetschsteine zu Papier gebracht (Nr. 7.1). Der weitere Lebensweg war somit vorgezeichnet, und Karl Hucke war es, der Hayo Vierck riet, sein Studium der Vor- und Frühgeschichte bei Joachim Werner in München aufzunehmen (Hucke hatte Joachim Werner 1930 im Seminar bei Gero von Merhart in Marburg kennengelernt).

Von 1962 bis zum Wintersemester 1963/64 und von 1966–1968 studierte Hayo Vierck in München Vor- und Frühgeschichte mit den Nebenfächern Klassische Archäologie und Volkskunde; im Sommersemester 1969 wurde er an der Universität München bei Joachim Werner mit der Arbeit „Nordenglisch-westskandinavische Trachtbeziehungen im 5. und 6. Jahrhundert n. Chr.“ (mit der Note summa cum laude für die Dissertation) promoviert. Die Materialsammlung und entscheidende Vorarbeiten hierzu

https://doi.org/10.1515/9783110751420-014

wurden während eines zweiten Studiums in Oxford durchgeführt, das Hayo Vierck von 1964–1966 unter Anleitung seines Tutors Charles Francis Christopher Hawkes im Fach „European Archaeology“ mit der Promotion zum Bachelor of Letters an der Fakulty of Anthropology and Geography im Trinity Term 1967 mit der Schrift „Some Leading Types of the Anglian Province of Culture, 5th to 7th Century A. D., with their Overseas Connexions“ (Nr. 1.2) abschloss (B. Litt. Oxon.; entspricht dem Master of Arts).

Grundlage und Zielsetzung der Münchner Dissertation (Nr. 1.1) waren, vor allem mit Hilfe trachtgeschichtlicher Kriterien, Herkunft, Ausbreitung und Differenzierung des ‚anglischen‘ Bevölkerungselementes in Nordengland zu klären und dieses von der archäologischen Hinterlassenschaft der ‚Sachsen‘ im Südosten der Insel zu scheiden; der eingeschlagene methodische Weg, eben der grundsätzliche Versuch einer trachtgeschichtlich begründeten Ethnographie, führte in der Frühgeschichtsforschung damals in weitgehendes Neuland. Der Mut, sowohl neue, eben prinzipiell methodisch nur wenig oder gar nicht erforschte Wege zu beschreiten sowie komplexe kulturgeschichtliche Probleme zu hinterfragen, und die damit verbundene, im positiven Wortsinn zu verstehende eigenständige, ja zuweilen eigenwillige Handschrift, die dann auch künftig das wissenschaftliche Werk von Hayo Vierck so sehr prägen sollten, waren in seiner Dissertation bereits angelegt: Es war „der große Wurf eines sehr begabten jungen Gelehrten“, so sein Doktorvater Joachim Werner in seinem Dissertationsgutachten.

In dem damals noch wohltuend kleinen Kreis von Studenten und Doktoranden im ‚alten‘ und uns so vertrauten Münchner Institut für Vor- und Frühgeschichte in der Meiserstraße war der ‚Kampf‘ mit dem Dissertationsthema noch fast so etwas wie ein gemeinsames Ringen; für unseren Kommilitonen Hayo Vierck und für uns begann dieser letzte Studienabschnitt nach seiner Rückkehr aus Oxford, und ich erinnere mich noch sehr genau an ein zeitlich alle Dimensionen sprengendes Kolloquium im Sommersemester 1968, in dem Freund Hayo mit beredten und auch begeisterten Worten – noch reichlich durchsetzt mit Anglismen – uns die Ergebnisse seiner Oxforder Arbeit und seine Ideen für die Münchner Dissertation vortrug. Trotz aller Selbstsicherheit, die ihm eigen war und die manche, die ihn nicht näher kannten, irritiert haben mag, wurde aber schon damals deutlich, dass ihn dennoch in hohem Maße die Frage beschäftigte, auf dem richtigen Wege zu sein. Die Hilfe, die wir ihm damals angedeihen lassen konnten, beschränkte sich ab einem gewissen Punkt somit fast nur noch darauf, ihn zum Abschluss seiner Dissertation mehr oder minder sanft zu drängen; diese Aufgabe übernahmen zunehmend mehr regelrechte Delegationen, die in die ‚Ruhe‘ und ‚Unübersichtlichkeit‘ seiner Studierstube eindrangen.

Trotz der ihm von seinem Lehrer bescheinigten vorzüglichen Dissertationsleistung war – wie ich weiß – das archäologisch gewonnene Ergebnis in der Konfrontation mit dem Bild der Schriftquellen für den Autor dennoch ein ständiges großes Problem, das ihm noch nicht genügend gelöst schien. Die Zweifel, die ihn plagten, ließen ihn den Druck seiner Arbeit immer wieder hinausschieben; leider blieb diese auch metho-

disch so wichtige Arbeit dann doch ungedruckt, da mit weiter fortschreitender Zeit die Notwendigkeit einer weite Teile des Werks betreffenden Umarbeitung unumgänglich schien. Obgleich wissenschaftliche Skrupel einen (jungen) Gelehrten durchaus ehren, haben viele seiner Freunde und Kollegen und vor allem sein Doktorvater diese Konsequenz bedauert. So stehen der Forschung nur sieben zusammenfassende Auszüge zur Verfügung (Nr. 3.2; 4.1–6; dazu 2.12).

Von 1969–1985 war Hayo Vierck dann wissenschaftlicher Mitarbeiter an dem historisch-archäologischen Vorhaben des Sonderforschungsbereiches 7 (SFB) ‚Mittelalterforschung' der Westfälischen Wilhelms-Universität zu Münster/Westfalen, wo er – was die wissenschaftliche Durchführung anlangte – die ‚Archäologische Arbeitsstelle' dieses SFB eigenverantwortlich betreuen konnte. Diese Stelle genoss Gastrecht im Seminar für Ur- und Frühgeschichte und war dem SFB-Teilprojekt A ‚Historisch-archäologische Sachforschung und historisch-literarische Überlieferung' zugeordnet (Leitung Karl Josef Narr und Karl Hauck). Nach der Auflösung des SFB wurde Hayo Vierck in den Dienst der Universität Münster übernommen.

Außer Übungen im Rahmen des Lehrauftrages ‚Kunst und Handwerk im Frühmittelalter' an der Universität war Hayo Vierck als Hauptarbeit das große Quellenwerk „Frühmittelalterliche Schmiedegräber in Europa (400–800 n. Chr.). Arbeitsfelder und Lebensformen eines Handwerks im Spiegel der Grabfunde" übertragen. Komplexität, Umfang bzw. die enorme zu bewältigende Materialmasse werden deutlich in einem kulturell mehr östlich geprägten Untersuchungsstrang und in einem eher westlich orientierten mit den vom Bearbeiter gewählten Arbeitstiteln: „Zur Stellung des romanisch-byzantinischen, spätgermanischen, slawischen und ostiranischen Metallhandwerks in den awarischen Khaganaten" und „Das ‚finnisch-ugrische', spätkeltische, germanische und romanisch-germanische Schmiedehandwerk".

Dieses so strukturierte Arbeitsfeld entsprach somit in nahezu idealer Weise seinen Fähigkeiten und Neigungen, sowohl umfassend kulturgeschichtlich zu arbeiten als auch sich Problemen zu stellen, die in hohem Maße eine fachübergreifende Arbeitsweise bedingen. Begleitend zur Materialsammlung und Problemvertiefung, aber auch zur Entlastung des ‚Schmiede-Corpus' wurde in dieser Zeit eine große Zahl von zum Teil sehr umfangreichen Aufsätzen veröffentlicht. Sie dienten der Erforschung des frühgeschichtlich-frühmittelalterlichen Handwerks in technologisch-ergologischer Hinsicht und sodann seiner Bedeutung im Wirtschafts- und sozialgeschichtlichen Gefüge (besonders Nr. 2.10, 15, 18, 25, 27; 3.6; dazu 2.14, 21, 24); die Komplexität dieser weitverzweigten Problematik, aber auch die schon erwähnten Neigungen und Fähigkeiten Viercks führten ihn sehr bald zu einer beträchtlichen Erweiterung des immer stärker von ihm selbst bestimmten Forschungsfeldes: Neben ikonologischen und formenkundlich-stilkritischen Untersuchungen zur frühgeschichtlichen Bildüberlieferung – schon entscheidende Grundlage seiner ersten größeren, noch als Doktorand verfassten Studie zum Fibelpaar aus Nordendorf (Nr. 2.1) – gerieten immer stärker in seinen Blickwinkel die Wechselbeziehungen zwischen den Hoch- und Randkulturen Europas; er hat dies selbst so formuliert: „Im Rahmen meiner bisherigen Arbeit wurde

mir nämlich zusehends deutlicher, dass nicht nur die spezifischen Beziehungsformen zwischen dem germanischen Norden und der mediterran geprägten Hochkulturwelt (Rom, Byzanz, Karolinger- und Ottonenreiche), sondern auch die Kontakte zwischen den turksprachlichen ‚Reiternomaden' der eurasischen Steppenzone und den ihnen südlich vorgelagerten Hochkulturen (Byzanz, Iran) konstitutiv für den Übergang alter Stammesgesellschaften zu frühstaatlich verfassten Gemeinwesen geworden sind" (1988). Diese überregionale und interkulturelle Betrachtungsweise trat zunehmend mehr gleichgewichtig und auch höchst eigenständig neben die Studien, die unmittelbar mit der Schmiedearbeit zusammenhängen; insbesondere prägen sie sein Schrifttum der letzten zehn Jahre (besonders Nr. 2.11, 16–17, 21, 24–24a, 26; 3.3, 5; 4.7–8; 5.3–4), wobei die fast monographische Arbeit über die „Werke des Eligius" von 1974, die seinem Lehrer zum 65. Geburtstag gewidmet ist, offenbar in vielerlei Hinsicht schon früh künftige Wege wies (Nr. 2.14). Vieles davon gehört zum Besten und Ideenreichsten, was zu diesem Themenbereich geschrieben wurde (besonders Nr. 2.14, 21, 24, 26; 3.3, 5). Auch hinsichtlich der so außerordentlich komplizierten und letztlich erst im Stadium der Grundlagenforschung befindlichen Problematik der soziologischen Auswertbarkeit archäologischen Quellengutes ist seine Arbeit „Ein westfälisches ‚Adelsgrab' des 8. Jahrhunderts n. Chr. Zum archäologischen Nachweis der spätsächsischen und frühkarolingischen Oberschichten" (Nr. 2.21) richtungweisend. Vorzüglich und beispielhaft sind auch seine orts- und landesgeschichtlichen Studien (Nr. 2.24, 28).

Diese Vor- und Begleitstudien zu dem großen Schmiedecorpus, die die Forschung auf mannigfache Weise bereichert haben, führten vielleicht auch dazu, dass dieses noch nicht abgeschlossen werden konnte; der östliche Strang des Schmiedehandwerks ist – wie ich aus eigener Anschauung weiß – weitgehend fertiggestellt. Wegen der langen und schweren Krankheit der letzten Jahre, die für Hayo Vierck eine tiefgehende Prüfung bedeutete, fehlte ihm die Kraft, das Schmiedecorpus – wenn nicht in seiner Gänze, so doch zu einem großen Teil – wie geplant als Habilitationsschrift in Münster einzureichen; seine Freunde und Kollegen sowie der SFB hatten auf diese ideale Verbindung von persönlichem Interesse und Fachinteresse gehofft. Bereits weitgediehene Ausarbeitungen zu „Wieland der Schmied ... und Schamane?" (Nr. 1.4) und wohl auch der Zeitdruck des fortschreitenden Alters bewogen Hayo Vierck, diese stark interdisziplinär ausgerichtete Arbeit als Habilitationsschrift an der Universität Münster einzureichen. Die während des Habilitationsverfahrens offensichtlich aufgetretenen Schwierigkeiten können von einem Außenstehenden sicherlich nicht voll überblickt und daher auch nicht ausreichend bewertet werden; angesichts der unbestreitbaren wissenschaftlichen Potenz und Kreativität des Kandidaten – leicht ablesbar an seinem auch außergewöhnlich breiten Schrifttum – ist diese Entwicklung zu bedauern. Was über den Tod hinaus zählt und bleibt, ist aber genau dies: sein wissenschaftliches Werk. Hiermit und als Freund und Kollege bleibt er uns unvergessen.

Wieland-Bibliographie

A Quellen
I Vǫlundarkviða
II Velent-Abschnitt der Þiðreks saga af Bern
III Deor
IV Sonstige Quellen
B Forschungsliteratur

A Quellen (in Auswahl)

I Vǫlundarkviða

Boyer, Régis (Übers.): L'Edda poétique. Nouvelle edition. Paris 1992, S. 567–578.
Bugge, Sophus (Hg.): Norrœn fornkvæði. Islandsk Samling af folkelige Oldtidsdigte om Nordens Guder og Heroer almindelig kalde Sæmundar Edda hins fróða. Christiania 1867, S. 163–170. (Nachdruck: Oslo 1965).
Dronke, Ursula (Hg./Übers.): The Poetic Edda, 2. Mythological Poems. Oxford 1997, S. 241–328.
Genzmer, Felix (Übers.): Edda, 1. Heldendichtung. Einleitungen und Anmerkungen von Andreas Heusler und Felix Genzmer. Thule 1. Jena 1912, S. 17–23. (Revidierte Neuausgabe mit Nachwort von Hans Kuhn. Düsseldorf/Köln 1963, S. 17–26. Erneut in: Felix Genzmer (Übers.). Die Edda. Götterdichtung, Spruchweisheit und Heldengesänge der Germanen. Eingeleitet von Kurt Schier. Düsseldorf/Köln 1981, S. 186–194).
Guðmundur Magnússon et al. (Hg.): Edda Sæmundar hinns fróda. Edda rhythmica seu antiquior, vulgo Sæmundina dicta. Bd. 2. Kopenhagen 1818, S. 1–24. (Nachdruck: Osnabrück 1967).
Häny, Arthur (Übers.): Die Edda. Götter- und Heldenlieder der Germanen. … mit Anmerkungen und einem Nachwort. Zürich 1987, S. 179–193.
Jón Helgason (Hg.): Eddadigte, 3. Heltedigte 1. Nordisk filologi, series A 8. 2. durchgesehene Ausgabe. Kopenhagen/Oslo/Stockholm 1959, S. 1–8.
Jónas Kristjánsson / Vésteinn Ólason (Hg.): Eddukvæði, 1. Goðakvæði. Íslenzk fornrit. Reykjavík 2014, S. 428–437.
Krause, Arnulf (Übers.): Die Götter- und Heldenlieder der Älteren Edda. Übersetzt, kommentiert und herausgegeben. Stuttgart 2004, S. 231–244.
Larrington, Carolyne (Übers.): The Poetic Edda. Translated with an Introduction and Notes. Oxford/New York 1996, S. 102–108.
Neckel, Gustav / Hans Kuhn (Hg.): Edda. Die Lieder des Codex Regius nebst verwandten Denkmälern, 1. Text. 5., verbesserte Auflage. Heidelberg 1983, S. 116–123.
von See, Klaus / Beatrice La Farge et al. (Hg./Übers.): Kommentar zu den Liedern der Edda, 3. Götterlieder *(Vǫlundarkviða, Alvíssmál, Baldrs draumar, Rígsþula, Hyndlolióð, Grottasǫngr)*. Heidelberg 2000, S. 77–265.

II Velent-Abschnitt der Þiðreks saga af Bern

Bertelsen, Henrik (Hg.): Þiðriks saga af Bern. Bd. 1. Samfund til udgivelse af gammel nordisk litteratur 34:1. Kopenhagen 1905–1911, S. 73–133.

https://doi.org/10.1515/9783110751420-015

Erichsen, Fine (Übers.): Die Geschichte Thidreks von Bern. Thule 22. Jena 1924, S. 121–143. (Neuausgabe mit Nachwort von Helmut Voigt. Düsseldorf/Köln 1967, S. 121–143).
Haymes, Edward R. (Übers.): The Saga of Thidrek of Bern. Garland Library of Medieval Literature, Series B, 56. New York/London, S. 40–55.

III Deor

Alexander, Michael (Übers.): The Earliest English Poems. Translated and Introduced. The Penguin Classics. 3., revidierte Ausgabe mit zusätzlichem Material. London 1991, S. 8–9, 14–15.
Bradley, Sid A. J. (Übers.): Anglo-Saxon Poetry. An anthology of Old English poems in prose translation. London 1982, S. 362–365.
Breuer, Rolf / Rainer Schöwerling (Hg./Übers.): Altenglische Lyrik. Englisch und deutsch. Reclams Universal-Bibliothek 7995/7997. Stuttgart 1972, S. 34–37. (2., durchgesehene und bibliographisch erweiterte Auflage. Stuttgart 1981).
Fulk, Robert (Hg.): Eight Old English Poems. Dritte Auflage. Edited and with Commentary and Glossary by John C. Pope. New York 2001.
Hill, Joyce (Hg.): Old English Minor Heroic Poems. Edited with an introduction, notes, and a glossary of proper names. Durham Medieval and Renaissance Texts 2. Dritte Ausgabe. Durham/Toronto 2009, S. 17–22, 37–38, 47–49.
Klinck, Ann L. (Hg.): The Old English Elegies. A Critical Edition and Genre Study. Montreal u. a. 1992, S. 43–46, 90–91, 158–168.
Krapp, George Philip / Elliott van Kirk Dobbie (Hg.): The Exeter Book. The Anglo-Saxon Poetic Records 3. New York/London 1936, S. 178–179. (Mehrfach nachgedruckt, zuletzt: New York 2004).
Malone, Kemp (Hg.): Deor. Methuen's Old English Library. Vierte Ausgabe. London 1966. (5., revidierte Ausgabe: Exeter Medieval English Texts. Exeter 1977; Nachdruck 1986).
Marsden, Richard (Hg.): The Cambridge Old English Reader. Zweite Ausgabe. Cambridge 2015.
Shippey, Tom / Craig Williamson (Hg.): The Complete Old English Poems. Philadelphia 2017.
Sieper, Ernst (Hg.): Die altenglische Elegie. Straßburg 1915, S. 125–126, 149–168, 274–275.
Treharne, Elaine (Hg./Übers.): Old and Middle English (c.890–c.1450). An Anthology. 3. Auflage. Chichester 2009, S. 70–73.

IV Sonstige Quellen

1 Vita Sancti Severini

Sauppe, Hermann (Hg.): Eugippii Vita Sancti Severini. MGH, Auctores antiquissimi 1:2. Berlin 1877. (Nachdruck 1985).

2 Mhd. Dietrichepik

Holz, Georg (Hg.): Die Gedichte vom Rosengarten zu Worms. Halle a. S. 1893. (Nachdruck: Hildesheim/New York 1982).
Holz, Georg (Hg.): Laurin und der kleine Rosengarten. Halle a. S. 1897.
Lienert, Elisabeth / Sonja Kerth / Esther Vollmer-Eicken (Hg.): Laurin. 2 Bde. Texte und Studien zur mittelhochdeutschen Heldenepik 6:1–2. Berlin/Boston 2011.
Lienert, Elisabeth / Sonja Kerth / Svenja Nierentz (Hg.): Rosengarten. 3 Bde. Texte und Studien zur mittelhochdeutschen Heldenepik 8:1–3. Berlin/München/Boston 2015.
Schnyder, André (Hg.): Biterolf und Dietleib. Sprache und Dichtung, N. F. 31. Bern/Stuttgart 1980.
Stark, Franz (Hg.): Dietrichs erste Ausfahrt. Bibliothek des litterarischen Vereins in Stuttgart 52. Stuttgart 1860.
Zimmer, Uwe: Studien zu ‚Alpharts Tod' nebst einem verbesserten Abdruck der Handschrift. Göppinger Arbeiten zur Germanistik 67. Göppingen 1972.

3 Friedrich von Schwaben

Jellinek, Max Hermann (Hg.): Friedrich von Schwaben. Deutsche Texte des Mittelalters 1. Berlin 1904.

4 Heldenbuchprosa

Heinzle, Joachim (Hg.): Heldenbuch. Nach dem ältesten Druck in Abbildungen, 1. Abbildungsband, 2. Kommentarband. Litterae 75:1–2. Göppingen 1981, 1987.
von Keller, Adelbert (Hg.): Das deutsche Heldenbuch. Nach dem muthmaßlich ältesten Drucke. Bibliothek des litterarischen Vereins in Stuttgart 87. Stuttgart 1867. (Nachdruck: Hildesheim 1966).

5 Altenglische Überlieferung

Griffiths, Bill (Hg.): Alfred's Metres of Boethius, edited with introduction, notes and glossary. Pinner 1991. ([2.], revidierte Ausgabe 1994).
Hill, Joyce (Hg.): Waldere. In: Old English Minor Heroic Poems. Edited with an Introduction, Notes, and a Glossary of Proper Names. Durham Medieval and Renaissance Texts 2. Dritte Ausgabe. Durham/Toronto 2009, S. 22–27, 39–41, 49–52.
Klaeber, Frederick (Hg.): Beowulf and The Fight at Finnsburg with introduction, biblography notes, glossary and appendices. (3. Ausgabe mit 1. und 2. Supplement. Boston 1968; 4. Ausgabe unter dem Titel: Klaeber's Beowulf and The Fight at Finnsburg. Edited with introduction, commentary, appendices, glossary, and bibliography by R. D. Fulk, Robert E. Bjork, John D. Niles. With a foreword by Helen Damico. Toronto Old English Series 21. Toronto 2008).
Norman, Frederick (Hg.): Waldere. Methuens Old English Library A:3. Zweite Ausgabe. London 1949.
Schwab, Ute (Hg.): Waldere. Testo e commento. Messina 1967. (Erweiterte Neuauflage: Scripta Germanica 1. Catania 1999).

Sedgefield, Walter John (Hg.): King Alfred's Old English Version of Boethius De consolatione philosophiae, edited from the mss with introduction, notes and glossary. Oxford 1899. (Nachdruck: Darmstadt 1968).
Zettersten, Arne (Hg.): Waldere. Edited from Royal Library, Copenhagen Ny Kgl. S. MS. 167 b. Old and Middle English Texts. Manchester/New York 1979.

6 Mittelenglische Überlieferung

Adam, Erich (Hg.): Torrent of Portyngale, re-edited from the unique Ms. in the Chetham Library, Manchester. Early English Text Society, Extra Series 51. London 1887 (Nachdruck: Millwood, N. Y. 1981; Woodbridge 2001).
Brook, George Leslie / Roy Francis Leslie (Hg.): Laȝamon. Brut, edited from British Museum ms. Cotton Caligula A. IX and British Museum ms. Cotton Otho C. XIII. Early English Text Society, Original series 250, 277. London u. a. 1963–1978.
Elsweiler, Christine: Laȝamon's Brut between Old English Heroic Poetry and Middle English Romance: A Study of the Lexical Fields 'Hero', 'Warrior' and 'Knight'. Münchener Hochschulschriften: Texte und Untersuchungen zur Englischen Philologie 35. München 2011.
Mills, Maldwyn (Hg.): Horn Childe and Maiden Rimnild, edited from the Auchinleck MS, National Library of Scotland, Advocates' MS 19.2.1. Middle English Texts 20. Heidelberg 1988.

B Forschungsliteratur

Abels, Richard: What Has Weland to Do with Christ? The Franks Casket and the Acculturation of Christianity in Early Anglo-Saxon England. In: Speculum 84, 2009, S. 549–581.
Alföldi, Andreas: Die Struktur des voretruskischen Römerstaates. Bibliothek der Klassischen Altertumswissenschaften, N. F., 1. Reihe, Bd. 5. Heidelberg 1974.
d'Almaine, Harry G. W.: Wayland the Smith. In: The Berks, Bucks and Oxon Archaeological Journal 33, 1929, S. 112–114.
Althaus, Sylvia: Die gotländischen Bildsteine, ein Programm. Göppinger Arbeiten zur Germanistik 588. Göppingen 1993.
d'Ardenne, Simonne R. T. O: Does the Right Side of the Franks Casket Represent the Burial of Sigurd? In: Études Germaniques 21, 1966, S. 235–242.
Ármann Jakobsson: The Extreme Emotional Life of Völundr the Elf. In: Scandinavian Studies 78, 2006, S. 227–254.
Ásgeir Blöndal Magnússon: Um ögurstund. In: Einar G. Pétursson / Jónas Kristjánsson (Hg.), Sjötíu ritgerðir helgaðar Jakobi Benediktssyni 20 júli 1977, Reykjavík 1977, S. 20–29.
Atkinson, Richard J. C.: Wayland's Smithy. In: Antiquity 39, 1965, S. 126–133.
Bæksted, Anders: Guder og helte i Norden. Kopenhagen 1963. (4. Auflage, 1974).
Baesecke, Georg: Die Herkunft der Wielanddichtung. In: Beiträge zur Geschichte der deutschen Sprache und Literatur 61, 1937, S. 368–378.
Bailey, Richard N.: Viking Age Sculpture in Northern England. London 1980.
Ball, Christopher J. E.: The Franks Casket. Right Side. In: English Studies 47, 1966, S. 119–126.
Ball, Christopher J. E.: The Franks Casket. Right Side – Again. In: English Studies 55, 1974, S. 512.
Bammesberger, Alfred: Franks Casket. Editor's Notes. In: Alfred Bammesberger (Hg.), Old English Runes and their Continental Background, Anglistische Forschungen 217, Heidelberg 1991, S. 629–632.

Bammesberger, Alfred: The Old English Poem Deor. Its Structural Units and the Grammatical Analysis of its Refrain. In: Anglia 133, 2015, S. 320–329.
Bammesberger, Alfred / Gaby Waxenberger (Hg.): Pforzen und Bergakker. Neue Untersuchungen zu Runeninschriften. Historische Sprachforschung, Ergänzungsheft 41. Göttingen 1999.
Beck, Heinrich: Einige vendelzeitliche Bilder und die literarische Überlieferung. Sonderbericht der Bayerischen Akademie der Wissenschaften, Philosophisch-historische Klasse 1964:6. München 1964.
Beck, Heinrich: Bilddenkmäler. In: RGA 2, 1976, S. 542–544.
Beck, Heinrich: Der kunstfertige Schmied – ein ikonographisches und narratives Thema des frühen Mittelalters. In: Flemming G. Andersen et al. (Hg.), Medieval Iconography and Narrative. A Symposium, Odense 1980, S. 15–37.
Beck, Heinrich: A Runological and Iconographical Interpretation of North-Sea-Germanic Rune-Solidi. In: Michigan Germanic Studies 7, 1981, S. 69–88.
Beck, Heinrich: Vǫlundarkviða. In: Kindlers Literaturlexikon 7, Weinheim 1982, S. 1046 f.
Beck, Heinrich: ‚Handwerk‘ und ‚Handwerker‘ im Altnordischen. In: Herbert Jankuhn et al. (Hg.), Das Handwerk in vor- und frühgeschichtlicher Zeit, 2. Archäologische und philologische Beiträge. Bericht über die Kolloquien der Kommission für die Altertumskunde Mittel- und Nordeuropas in den Jahren 1977 bis 1980, Abhandlungen der Akademie der Wissenschaften in Göttingen, Philologisch-historische Klasse, Folge 3:123, Göttingen 1983, S. 620–635.
Beck, Heinrich: Egill (Meisterschütze). In: RGA 6, 1986, S. 166–167.
Beck, Heinrich (Hg.): Heldensage und Heldendichtung im Germanischen. Ergänzungsbände zum RGA 2. Berlin/New York 1988.
Beck, Heinrich: Die Vǫlundarkviða in neuerer Forschung. In: Knut Brynhildsvoll (Hg.), ÜberBrücken. Festschrift für Ulrich Groenke zum 65. Geburtstag, Hamburg 1989, S. 81–97.
Beck, Heinrich: Vǫlundarkviða. In: Kindlers neues Literaturlexikon 19, München 1992, S. 765–767.
Beck, Heinrich: Isoliertes appellativisches Wortgut im proprialen Lexikon. Ein runologischer Beitrag. In: Lennart Elmevik / Svante Strandberg (Hg.), Probleme der Rekonstruktion untergegangener Wörter aus alten Eigennamen. Akten eines internationalen Symposiums in Uppsala 7.–9. April 2010, Acta Academiae Regiae Gustavi Adolphi 112, Uppsala 2010, S. 207–217.
Becker, Alfred: Franks Casket. Zu den Bildern und Inschriften des Runenkästchens von Auzon. Sprache und Literatur. Regensburger Arbeiten zur Anglistik und Amerikanistik 5. Nürnberg/Regensburg 1973.
Rez.: Roberta Frank, in: Speculum 52, 1977, S. 120–122.
Rez.: Karl Hauck, Ein neues Buch zu ‚Franks Casket‘, in: Frühmittelalterliche Studien 10, 1976, S. 362–366.
Rez.: Karl Schneider, in: Anglia 95, 1977, S. 190–201.
Becker, Alfred: Franks Casket Revisited. In: Asterisk 12, 2003, S. 84–128.
Becker, Alfred: Das Runenkästchen von Auzon. Magie in Bildern, Runen und Zahlen. Berlin 2021.
Beckmann, Gustav Adolf / Erika Timm: Wieland der Schmied in neuer Perspektive. Romanistische Fakten und germanistische Folgerungen. Frankfurt a. M. u. a. 2004.
Rez.: Dagmar Gottschall, in: Studi Medievali 48, 2007, S. 182–184.
Berghaus, Peter / Karl Schneider: Anglo-friesische Runensolidi im Lichte des Neufundes von Schweindorf (Ostfriesland). Veröffentlichungen der Arbeitgemeinschaft für Forschung des Landes Nordrhein-Westfalen, Geisteswissenschaften 134. Opladen 1967.
Betz, Eva-Marie: Wieland der Schmied. Materialien zur Wielandüberlieferung. Erlanger Studien 2. Erlangen 1973.
Binz, Gustav: Zeugnisse zur germanischen Sage in England. In: Beiträge zur Geschichte und Sprache der deutschen Literatur 20, 1895, S. 141–223.

Bloomfield, Morton W.: The Form of Deor. In: Publications of the Modern Language Association of America 79, 1964, S. 534–541.
Boer, Richard Constant: Vølundarkviđa. In: Arkiv för nordisk filologi 23, 1907, S. 113–142.
Boer, Richard Constant: Die Sagen von Ermanarich und Dietrich von Bern. Halle a. S. 1910.
Boer, Richard Constant: Die Edda mit historisch-kritischem Commentar, 2. Commentar. Haarlem 1922.
Bonsack, Edwin: The Vǫlundarkviða, the Friedrich von Schwaben, and the Heliand. Washington 1964.
Bonsack, Edwin: More on the Völundarqviða, the Friedrich von Schwaben, and the Heliand. Washington 1965.
Bonsack, Edwin: The Friedrich von Schwaben and the Völundarkviða? Washington 1966.
Bonsack, Edwin: Wieland and Þórvarðr. In: Mediaeval Scandinavia 1, 1968, S. 57–81.
Bonsack, Edwin: Dvalinn. The Relationship of the Friedrich von Schwaben, Vǫlundarkviđa and Sǫrla þáttr. Wiesbaden 1983.
Rez.: Uwe Ebel, in: Beiträge zur Namenforschung, N. F. 18, 1983, S. 237–239.
Rez.: Lotte Motz, in: Scandinavian Studies 57, 1985, S. 77–79.
de Boor, Helmut: Die nordischen, englischen und deutschen Darstellungen des Apfelschußmotivs. Texte und Übersetzungen mit einer Abhandlung. In: Quellenwerk zur Entstehung der Schweizerischen Eidgenossenschaft 3:1, Aarau 1947, Anhang *1–*53. (Erneut in: Kleine Schriften, 2. Germanische und deutsche Heldensage, Mittelhochdeutsche Metrik, hg. von Roswitha Wisniewski und Herbert Kolb, Berlin 1966, S. 117–174).
Boppert, Walburg: Die frühchristlichen Inschriften des Mittelrheingebietes. Mainz 1971.
Bouman, Ari C.: Vǫlundr as an aviator. In: Arkiv för nordisk filologi 55, 1940, S. 27–42.
Bouman, Ari C.: Leodum is minum. Beadohild's complaint. In: Neophilologus 33, 1949, S. 103–113.
Bouman, Ari C.: On Vǫlundarkviða. In: Neophilologus 34, 1950, S. 169–172.
Bouman, Ari C.: The Franks Casket. Right Side and Lid. In: Neophilologus 49, 1965, S. 241–249.
Bradley, James: Sorcerer or Symbol? – Weland the Smith in Anglo-Saxon Sculpture and Verse. In: Pacific Coast Philology 25, 1990, S. 39–48.
Bradley, James: St. Joseph's Trade and Old English Smiþ. In: Leeds Studies in English, N. S. 22, 1991, S. 21–42.
Bragg, Lois: Oedipus borealis. The Aberrant Body in Old Icelandic Myth and Saga. Madison, New Jersey 2004.
Brate, Erik: Der Name Wieland. In: Zeitschrift für deutsche Wortforschung 10, 1908–1909, S. 173–181.
Browne, George Forrest: The Ancient Sculptured Shaft in the Parish Church at Leeds. In: The Journal of the British Archaeological Association 41, 1885, S. 131–143.
Buchholz, Peter: Schamanistische Züge in der altisländischen Überlieferung. Ungedruckte Diss. Münster 1968.
Buck, Katherine M.: Wayland Smith. In: Notes and Queries 159, 1930, S. 154–155.
Bugge, Sophus: The Norse Lay of Wayland („Vølundarkviða"), and its Relation to English Tradition. In: Saga-Book of the Viking Club 2, 1897–1900, S. 271–312 (=Det oldnorske Kvad om Vǫlund (Vǫlundarkviđa) og dets Forhold til engelske Sagn. In: Arkiv för nordisk filologi 26, 1910, S. 33–77).
Buisson, Ludwig: Der Bildstein Ardre VIII auf Gotland. Göttermythen, Heldensagen und Jenseitsglaube der Germanen im 8. Jahrhundert n. Chr. Abhandlungen der Akademie der Wissenschaften in Göttingen, Philologisch-Historische Klasse, 3. Folge, 102. Göttingen 1976.
Rez.: Klaus Düwel, in: Beiträge zur Geschichte der Deutschen Sprache und Literatur (Tübingen) 103, 1981, S. 319–327.
Rez.: Detlev Ellmers, in: Germania 56, 1978, S. 306–311.

Rez.: Erik Moltke, Lidt om gotlandske billedsten, især om Ardre VIII, in: Fortid og nutid 28, 1979–1980, S. 77–83.
Rez.: Gerd Wolfgang Weber, in: Speculum 57, 1982, S. 361–361.
Bundi, Ada: Una crux in *Deor* 1. In: Atti Accademia Peloritana dei Pericolanti [Messina], Classe di Lettere, Filosofia e Belle Arti 62, 1986 (1988), S. 257–284.
Burson, Ann L.: Swan Maidens and Smiths. A Structural Study of the Völundarkviða. In: Scandinavian Studies 55, 1983, S. 1–19.
Busse, Wilhelm G.: Deor. In: Lexikon des Mittelalters 3, München/Zürich 1986, Sp. 706.
Capelle, Torsten: Sagenstoffe kontinentalen Ursprungs auf vendelzeitlichen, wikingischen und spätwikingischen Denkmälern. In: Mare Balticum 1, 1969, S. 10–18.
Christie, Janet B. T.: Reflections on the Legend of Weland the Smith. In: Folklore 80, 1969, S. 286–294.
Clark, Eleanor Grace: The Right Side of the Franks Casket. In: Publications of the Modern Language Association of America 45, 1930, S. 339–353.
Coatsworth, Elizabeth et al.: Corpus of Anglo-Saxon Stone Sculpture, 8. Western Yorkshire. Oxford 2008.
Cocco, Gabriele: The Bowman who Takes the Lid off the Franks Casket. In: Maria Elena Ruggerini / Veronika Szöke (Hg.), He hafað sundorgecynd. Studi anglo-norreni in onore di Jahn S. McKinnell, Caligari 2009, S. 15–31.
Collingwood, William G.: The Early Crosses of Leeds. In: Publications of the Thoresby Society 22, 1912–1914 (1915), S. 267–338.
Cox, Robert: Snake Rings in *Deor* and *Vǫlundarkviða*. In: Leeds Studies in English, N. S. 22, 1991, S. 1–20.
Dalle Mule, Anna: Influences of the Northern European Epic Tradition on the Reliefs of the Facade of the Basilica of San Remo. In: Sibylla Anna Bierhals Jefferis (Hg.), Medieval German Text-relations. Translations, Editions, and Studies (Kalamazoo papers 2010–2011), Göppinger Arbeiten zur Germanistik 765, Göppingen 2012, S. 267–316.
Davidson, Thomas: Notions concerning the Wieland Saga. In: Folklore 69, 1958, S. 193–195.
Daxelmüller, Christoph: Zwischen Mythos und Realität. Der Schmied im Volksglauben. In: Andreas Stolte (Red.), Vom heißen Eisen. Zur Kulturgeschichte des Schmiedens [Ausstellung des Westfälischen Freilichtmuseums Hagen – Landesmuseum für Handwerk und Technik – Abteilung „Deutsches Schmiedemuseum“], Forschungsbeiträge zu Handwerk und Technik 4, Hagen 1993, S. 229–240.
Depping, Georges Bernard / Francisque Michel: Véland le forgeron. Diss. Paris 1833.
Depping, Georges Bernard / Francisque Michel: Wayland Smith. A Dissertation on a Tradition of the Middle Ages. London 1847.
Detter, Ferdinand: Bemerkungen zu den Eddaliedern, 1. Zur Völundarkviða. In: Arkiv för nordisk filologi 3, 1886, S. 309–319.
Detter, Ferdinand / Richard Heinzel: Sæmundar Edda mit einem Anhang, 2. Anmerkungen. Leipzig 1903.
Dieterle, Richard L.: The Hidden Warrior. The Social Code of the Volundarkviða. In: The Journal of Indo-European Studies 13, 1985, S. 283–332.
Dieterle, Richard L.: The Metallurgical Code of the Vǫlundarkviða and its Theoretical Import. In: History of Religions 27, 1987, S. 1–31.
Donker, Roelof Jan: Studiën over de Wielandsage. Diss. Zuthpen 1928.
Driehaus, Jürgen: Zum Problem merowingerzeitlicher Goldschmiede. In: Nachrichten der Akademie der Wissenschaften zu Göttingen, Philologisch-historische Klasse, 1972:7, Göttingen 1972, S. 387–404.
Dubois, Marguerite-Marie: La legende de Weland, celebree dans le poeme vieil-anglais du Deor et gravee sur le Coffret d’Auzon. In: Sophie Cassagnes-Brouquet / Geneviève Nore / Martine

Yvernault (Hg.), Poètes et artistes. La figure du créateur en Europe au Moyen Âge et à la Renaissance, Limoges 2007, S. 17–24.
Düwel, Klaus: Schweindorf. In: RGA 27, 2004, S. 477–479.
Düwel, Klaus: Runenkunde. Sammlung Metzler 72. 4., überarbeitete und aktualisierte Auflage. Stuttgart/Weimar 2008.
Düwel, Klaus / Wolf-Dieter Tempel: Knochenkämme mit Runeninschriften aus Friesland. Mit einer Zusammenstellung aller bekannten Runenkämme und einem Beitrag zu den friesischen Runeninschriften. In: Palaeohistoria 14, 1968, S. 355–391.
Eichner, Heiner: Zu Franks Casket/Rune Auzon (Vortragskurzfassung). In: Alfred Bammesberger (Hg.), Old English Runes and their Continental Background, Anglistische Forschungen 217, Heidelberg 1991, S. 603–628.
Einar Óláfur Sveinsson: Íslenzkar Bókmenntir í Fornöld 1. Reykjavík 1962.
Eliade, Mircea: Der magische Flug. In: Antaios 1, 1960, S. 1–12.
Eliade, Mircea: Forgerons et Alchimistes. Paris 1956. (Dt.: Schmiede und Alchemisten. 2., neubearbeitete und ergänzte Auflage. Stuttgart 1980; unter dem Titel: Schmiede und Alchemisten. Mythos und Magie der Machbarkeit, Herder Spektrum 4175, Freiburg/Basel/Wien 1992).
Ellis Davidson, Hilda Roderick: Gods and Heroes in Stone. In: Cyril Fox / Bruce Dickins (Hg.), The Early Cultures of North-West Europe (H. M. Chadwick Memorial Studies), Cambridge 1950, S. 121–139.
Ellis Davidson, Hilda Roderick: Weland the Smith. In: Folklore 69, 1958, S. 145–159.
Ellis Davidson, Hilda Roderick: The Smith and the Goddess. Two Figures on the Franks Casket from Auzon. In: Frühmittelalterliche Studien 3, 1969, S. 216–226.
Elliott, Ralph W. V.: Runes. An Introduction. 2. Aufl. Manchester 1989.
Eriksson, Jessica: Bilden av Bödvild. Ett genusperspektiv på berättelserna om Völund. In: Torsten Svensson / Charlotte Hedenstierna-Jonson / Evert Lindkvist / Svetlana Vasilyeva / Margit Gerhards (Hg.), Spaden och pennan. Ny humanistisk forskning i andan av Erik B Lundberg och Bengt G Söderberg, Stockholm 2009, S. 157–166.
Fell, Christine E.: Götter und Heroen der nordischen Welt. In: David M. Wilson (Hg.), Kulturen im Norden. Die Welt der Germanen, Kelten und Slawen 400–1100 n. Chr., München 1980, S. 15–45. (Engl.: The Northern World. The History and Heritage of Northern Europe AD 400–1100. London 1980).
Finnur Jónsson: Den oldnorske og oldislandske litteraturs historie. 3 Bde. Zweite Ausgabe. Kopenhagen 1920–1924.
Förster, Max: ‚Stummer Handel' und Wielandsage. In: Archiv für das Studium der neueren Sprachen und Literaturen 119, 1907, S. 303–308.
Foys, Martin: The Franks Cascet. A Digital Edition. Edition of the runic inscriptions, with high-resolution images of each side of the object (https://uw.digitalmappa.org/33).
Frog: Vǫlundr and the Bear in Norse Tradition. In: Anna Zanchi (Hg.), Skáldamjöðurinn. Selected Proceedings of the UCL Graduate Symposia in Old Norse Literature and Philology, 2005–2006, London 2008, S. 1–50.
Fromm, Hans: Schamanismus? Bemerkungen zum Wielandlied der Edda. In: Arkiv för nordisk filologi 114, 1999, S. 45–61.
Gering, Hugo: Zum Clermonter Runenkästchen (Franks Casket). In: Zeitschrift für deutsche Philologie 33, 1901, S. 1–31.
Gering, Hugo: Njarar. In: Zeitschrift für deutsche Philologie 48, 1920, S. 1–7.
Gering, Hugo: Die Lieder der Edda, 3. Kommentar zu den Liedern der Edda, 2. Heldenlieder. Nach dem Tode des Verfassers hg. von B[arend] Sijmons. Germanistische Handbibliothek 7:3,2. Halle a. S. 1931.
Golther, Wolfgang: Die Wielandsage und die Wanderung der fränkischen Heldensage. In: Germania 33, 1888, S. 449–480.

Gotzmann, Carola L.: Das alte Atlilied. Untersuchungen der Gestaltungsprinzipien seiner Handlungsstruktur. Heidelberg 1973.
Graf, Martin Hannes: Paraschriftliche Runenzeichen in südgermanischen Runeninschriften. Studien zur Schriftkultur des kontinentalgermanischen Runenhorizonts. Medienwandel – Medienwechsel – Medienwissen 12. Zürich 2010.
von Grienberger, Theodor: Schriften über das ags. Runenkästchen. In: Zeitschrift für Deutsche Philologie 33, 1901, S. 409–421.
Grimm, Jacob: Deutsche Mythologie, Bd. 1. Vierte Ausgabe besorgt von Elard Hugo Meyer. Berlin 1875.
Grimm, Wilhelm: Die Deutsche Heldensage. Vierte Auflage (=Unveränderter Nachdruck der 3. Auflage, hg. von Reinhold Steig, Gütersloh 1889). Unter Hinzufügung der Nachträge von Karl Müllenhoff und Oskar Jänicke aus der Zeitschrift für Deutsches Altertum (12, 1865, S. 253–386, 413–436; 15, 1872, S. 310–332). Darmstadt 1957. Erneut: Mit der Vorrede zur 2. Auflage von Karl Müllenhoff, Zeugnissen und Exkursen von Karl Müllenhoff und Oskar Jänicke, dem Briefwechsel über das Nibelungenlied zwischen Karl Lachmann und Wilhelm Grimm und einem Brief von K. Lachmann an Jacob Grimm. Neu hg. von Otfrid Ehrismann. Jacob Grimm und Wilhelm Grimm: Werke. Forschungsausgabe, Abt. 2. Die Werke Wilhelm Grimms 36,1–2. Hildesheim/Zürich/New York 1999.
Grimstad, Kaaren E.: The Revenge of Vǫlundr. In: Robert J. Glendinning / Haraldur Bessason (Hg.), Edda. A Collection of Essays, University of Manitoba Icelandic Studies 4, Winnipeg 1983, S. 187–209.
Grimstad, Kaaren E.: Völundarkviða. In: Joseph R. Strayer et al. (Hg.), Dictionary of the Middle Ages 12, New York 1989, S. 490–491.
Grinda, Klaus R.: Deor. In: RGA 5, 1984, S. 315–319.
Guber, Sonja: Die Bildsteine Gotlands der Völkerwanderungs- und Vendelzeit als Spiegel frühgeschichtlicher Lebenswelten. BAR International Series 2257. Oxford 2011.
Rez.: Sigmund Oehrl, in: Zeitschrift für deutsches Altertum und deutsche Philologie 142, 2013, S. 250–260.
Gudrun Nordal / Sverrir Tómasson / Vésteinn Ólason (Hg.): Íslensk bókmentasaga 1. Reykjavík 1992.
Gunnell, Terry: Dvergar (Dwarfs). In: Schjødt / Lindow / Andrén (Hg.) 2020, Bd. 3, S. 1559–1570.
Gunnell, Terry: Álfar (Elves). In: Schjødt / Lindow / Andrén (Hg.) 2020, Bd. 3, S. 1571–1580.
Gustafsson, Ny Björn: Är Uppåkra-Völund näsbergan till en hjälm? In: Fornvännen 110, 2015, S. 286–288.
Haigh, Daniel H.: The Conquest of Britain by the Saxons; a Harmony of the "Historia Britonum", the Writings of Gildas, the "Brut", and the Saxon Chronicle, with Reference to the Events of the Fifth and Sixth Centuries. London 1861.
Haigh, Daniel H.: Yorkshire Runic Monuments. In: The Yorkshire Archæological and Topographical Journal 2, 1873, S. 252–288.
Hall, Alaric: The Meaning of Elf and Elves in Medieval England. Glasgow 2004.
Hallberg, Peter: Old Icelandic Poetry. Eddic Lay and Skaldic Verse. Translated with a foreword by Paul Schach and Sonja Lindgrenson. Lincoln/London 1975.
Halldór Halldórsson: Hringtöfrar í íslenzkum orðtökum. In: Íslenzk tunga / Lingua Islandica 2, 1960, S. 7–31.
Halldór Kristján Friðriksson: Völundarkviða 8, 1–2. In: Arkiv för nordisk filologi 16, 1899, S. 95–96.
Halvorsen, Eyvind Fjeld: Vǫlundarkviða. In: Kulturhistorisk Leksikon for nordisk middelalder 20, Kopenhagen 1976, S. 349–350.
Halvorsen, Eyvind Fjeld: Vǫlundr. In: Kulturhistorisk Leksikon for nordisk middelalder 20, Kopenhagen 1976, S. 350–351.
van Hamel, Anton Gerardus: On Vǫlundarkviđa. In: Arkiv för nordisk filologi 45, 1929, S. 150–177.

Haraldur Bessason: Um Völundarkviðu. In: Tímarit máls og menningar 446, 1985, S. 46–57.
Hardt, Matthias: Edelmetallschmiede in erzählenden Quellen der Völkerwanderungszeit und des frühen Mittelalters. In: Pesch / Blankenfeld (Hg.) 2012, S. 271–278.
Harris, Joseph: Die altenglische Heldendichtung. In: Klaus von See (Hg.), Europäisches Frühmittelalter, Neues Handbuch der Literaturwissenschaft 6, Frankfurt a. M. 1985, S. 237–276.
Hatto, Arthur T.: The Swan Maiden. A Folk-Tale of North Eurasian Origin? In: Bulletin of the School of Oriental and African Studies, University of London 24, 1961, S. 326–352. (Erneut in: Essays on Medieval German and Other Poetry, Anglica Germanica. Series 2, Cambridge u. a. 1980, S. 267–297, 354–360; Reprint 2010).
Haubrichs, Wolfgang: Die Anfänge. Versuche volkssprachlicher Schriftlichkeit im frühen Mittelalter (ca. 700–1050/60). Geschichte der deutschen Literatur von den Anfängen bis zum Beginn der Neuzeit, 1. Von den Anfängen zum hohen Mittelalter 1. Königstein i. T. 1988. (2., durchgesehene Auflage. Tübingen 1995; Online-Ausgabe, Berlin/New York 2010).
Haubrichs, Wolfgang: Helden und Historie. Vom Umgang mit der mündlichen Vorzeitdichtung an der Wende zum 2. Jahrtausend. In: Achim Hubel / Bernd Schneidmüller (Hg.), Aufbruch ins 2. Jahrtausend, Ostfildern 2004, S. 205–226.
Haubrichs, Wolfgang: ‚Heroische Zeiten'? Wanderungen von Heldennamen und Heldensagen zwischen den germanischen *gentes* des frühen Mittelalters. In: Astrid van Nahl / Lennart Elmevik / Stefan Brink (Hg.), Namenwelten. Ortsnamen und Personennamen in historischer Sicht, Ergänzungsbände zum RGA 44, Berlin/New York 2004, S. 513–534.
Hauck, Karl: Germanische Bilddenkmäler des frühen Mittelalters. In: Deutsche Vierteljahresschrift für Literatur, Wissenschaft und Geistesgeschichte 31, 1957, S. 349–379.
Hauck, Karl: Vorbericht über das Kästchen von Auzon. In: Frühmittelalterliche Studien 2, 1968, S. 415–418.
Hauck, Karl / Wolfgang Krause: Auzon, das Bilder- und Runenkästchen. In: RGA 1, 1973, S. 514–523.
Hauck, Karl: Bilddenkmäler zur Heldensage. In: RGA 2, 1976, S. 590–598.
Hauck, Karl: Ein neues Buch zu ‚Franks Casket'. In: Frühmittelalterliche Studien 10, 1976, S. 362–366.
Hauck, Karl: Wielands Hort. Die sozialgeschichtliche Stellung des Schmiedes in frühen Bildprogrammen nach und vor dem Religionswechsel. Antikvariskt arkiv 64. Stockholm 1977.
Hauck, Karl: Methodenfragen der Brakteatendeutung. Erprobung eines Interpretationsmusters für die Bildzeugnisse aus einer oralen Kultur (Zur Ikonologie der Goldbrakteaten, XXVI). In: Helmut Roth (Hg.), Zum Problem der Deutung frühmittelalterlicher Bildinhalte. Akten des 1. Internationalen Kolloquiums in Marburg a. d. Lahn, 15.–19. Februar 1983, Veröffentlichungen des Vorgeschichtlichen Seminars der Philipps-Universität Marburg a. d. Lahn, Sonderband 4, Sigmaringen 1986, S. 273–296.
Haug, Walter: Die Grausamkeit der Heldensage. In: Heiko Uecker (Hg.), Studien zum Altgermanischen. Festschrift für Heinrich Beck, Ergänzungsbände zum RGA 11, Berlin/New York 1994, S. 303–326.
Hawkes, Jane / Susan Mills (Hg.): Northumbria's Golden Age. Stroud 1999.
Heinzle, Joachim: Einführung in die mittelhochdeutsche Dietrichepik. Berlin/New York 1999.
Heizmann, Wilhelm / Astrid van Nahl (Hg.): Runica – Germanica – Mediaevalia. Ergänzungsbände zum RGA 37. Berlin/New York 2003.
Heizmann, Wilhelm / Sigmund Oehrl (Hg.): Bilddenkmäler zur Germanischen Götter- und Heldensage. Ergänzungsbände zum RGA 91. Berlin/Boston 2015.
Helmbrecht, Michaela: A winged figure from Uppåkra. In: Fornvännen 107, 2012, S. 171–178.
Helmbrecht, Michaela: Smeden der fløj. In: Skalk 2013/3, S. 3–7.
Henning, Joachim: Schmiedegräber nördlich der Alpen. Germanisches Handwerk zwischen keltischer Tradition und römischem Einfluß. In: Saalburg-Jahrbuch 46, 1991, S. 65–82.

Heusler, Andreas: Der Meisterschütze. In: Festschrift zum 60. Geburtstage von Theodor Plüss 29. Mai 1905, Basel 1905, S. 1–28. (Erneut in: Kleine Schriften 2, hg. von Stefan Sonderegger, Berlin 1969, S. 582–597).
Heusler, Andreas: Heldennamen in mehrfacher Lautgestalt. In: Zeitschrift für deutsches Altertum 52, 1910, S. 97–107. (Erneut in: Kleine Schriften 2, hg. von Stefan Sonderegger, Berlin 1969, S. 546–554).
Heusler, Andreas: Egill. In: Johannes Hoops (Hg.), Reallexikon der Germanischen Altertumskunde 1, Straßburg 1911–1913, S. 498–499.
Heusler, Andreas: Wieland. In: Johannes Hoops (Hg.), Reallexikon der Germanischen Altertumskunde 4, Straßburg 1918–1919, S. 528–529.
Hinton, David A.: Anglo-Saxon Smiths and Myths. In: Donald Scragg (Hg.), Textual and Material Culture in Anglo-Saxon England, Cambridge 2003, S. 261–282.
Hinton, David Alban: Weland's Work. Metals and Metalsmiths. In: Maren Clegg Hyer / Gale R. Owen-Crocker (Hg.), The material culture of daily living in the Anglo-Saxon world, Exeter 2011, S. 185–200.
Holmqvist, Wilhelm: Ardre. In: RGA 1, 1973, S. 398.
Holmqvist, Wilhelm: Bilddenkmäler, II. Chronologisch gegliederte Übersicht, § 6. Bildsteine der VWZ bis WZ in Skandinavien. In: RGA 2, 1976, S. 561–570.
Holmström, Helge: Studier över svanjungfrumotivet i Volundarkvida och annorstädes. Diss. Malmö 1919.
Holthausen, Ferdinand: Kíarr und Caesar. In: Beiblatt zur Anglia 48, 1937, S. 350.
Imelmann, Rudolf: Forschungen zur altenglischen Poesie, Berlin 1920.
Insley, John: Wieland § 3: Altenglische Version der Sage. In: RGA 33, 2006, S. 618–622.
Ishikawa, Mitsunobu: Das Schwanenjungfraumotiv in der Wielandsage – ein notwendiges Glied der Schmiedesage? In: Eijirō Iwasaki (Hg.), Begegnungen mit dem ‚Fremden'. Grenzen – Traditionen – Vergleiche, Akten des VIII. internationalen Germanisten-Kongresses Tokyo 1990, Bd. 11, München 1991, S. 376–384.
Ishikawa, Mitsunobu: War Wieland der Schmied ein „Weiser"? Über die Herkunft seines Namens. In: Heiko Uecker (Hg.), Studien zum Altgermanischen. Festschrift für Heinrich Beck, Ergänzungsbände zum RGA 11, Berlin/New York 1994, S. 371–381.
Jettmar, Karl: Der Schmied im germanischen Raum. Ungedruckte Diss. Wien 1941.
Jiriczek, Otto Luitpold: Deutsche Heldensagen. Bd. 1. Straßburg 1898.
Jiriczek, Otto Luitpold: Ein französisches Wielandmärchen. In: Studien zur vergleichenden Litteraturgeschichte 1, 1901, S. 354–362.
Jiriczek, Otto Luitpold: Die deutsche Heldensage. Vierte, erneut umgearbeitete Auflage. Berlin/Leipzig 1913. (Zahlreiche Nachdrucke; zuletzt Paderborn 2012; Online, Paderborn 2013).
Jón Helgason: Norges og Islands digtning. In: Sigurður Nordal (Hg.), Litteratur-historia, B. Norge og Island, Nordisk kultur 8, Stockholm/Oslo/Kopenhagen 1953, S. 3–179.
Jón Helgason: Tvær kviður fornar. Völundarkviða og Atlakviða. Með skýringum. Reykjavík 1962.
Jón Hnefill Aðalsteinsson / Radomír Pleiner / Barbara R. Armbruster: Schmied, Schmiedehandwerk, Schmiedewerkzeuge. In: RGA 27, 2004, S. 194–210.
Jónas Kristjánsson: Eddas and Sagas. Iceland's Medieval Literature. Reykjavík 1988. (Dt. unter dem Titel: Eddas und Sagas. Die mittelalterliche Literatur Islands. Vom Verfasser durchgesehene und ergänzte Ausgabe. Hamburg 1994).
Jost, Karl: Welund und Samson. Ein Beitrag zur Erklärung der 1. Deor-Strophe. In: Helmut Viebrock / Willi Erzgräber (Hg.), Festschrift zum 75. Geburtstag von Theodor Spira, Heidelberg 1961, S. 86–87.
Jungwirth, Heinrich: Schmied. In: Eduard Hoffmann-Krayer / Hanns Bächtold-Stäubli (Hg.), Handwörterbuch des deutschen Aberglaubens 9 (Nachträge), Berlin/Leipzig 1938–1941, Sp. 257–265.

Jungwirth, Heinrich: Schmiede. In: Eduard Hoffmann-Krayer / Hanns Bächtold-Stäubli (Hg.), Handwörterbuch des deutschen Aberglaubens 9 (Nachträge), Berlin/Leipzig 1938–1941, Sp. 265–267.

Kabell, Aage: Wieland. In: Beiträge zur Namenforschung, N. F. 9, 1974, S. 102–114.

Karkov, Catherine E.: The Franks Casket speaks back. The bones of the past, the becoming of England. In: Catherine Karkov / Eva Frojmovic (Hg.), Postcolonising the Medieval Image, Abingdon, 2017, S. 37–61.

Kaske, Robert E.: Weland and the wurmas in Deor. In: English Studies 44, 1963, S. 190–191.

Kirtlan, Ernest J. B.: The Wayland-Dietrich Saga. In: Poetry Review 15, 1924, S. XXX.

Klaeber, Frederick: The first line of *Deor*. In: Beiblatt zur Anglia 32, 1921, S. 38–40.

Kopár, Lilla: Weland the Smith. Iconographic and Literary Sources from Anglo-Saxon England. In: Sanna-Kaisa Tanskanen / Brita Wårvika (Hg.), Proceedings from the 7th Nordic Conference on English Studies, Anglicana Turkuensia 20, Turku 1999, S. 411–420.

Kopár, Lilla: The Wings of Weland. In: Attila Kiss / Márta Baróti-Gaál / György Endre Szőnyi (Hg.), The Iconography of the Fantastic. Eastern and Western Traditions of European Iconography 2, Papers in English and American Studies 10 / Studia Poetica 11, Szeged 2002, S. 39–48.

Kopár, Lilla: The Iconography of Viking-Age Stone Sculptures. Visual Evidence of Religious Accommodation in the Anglo-Scandinavian Communities of Northern England. Ungedruckte Diss. Szeged 2003 (s. Kopár 2012).

Kopár, Lilla: Studies in the Early Middle Ages 25. Turnhout 2012.

Kopár, Lilla: The Case of the Headless Body. A Note on the Iconography of Sigurd and Wayland in Viking Age England. In: Heizmann / Oehrl (Hg.) 2015, S. 315–332.

Kramarz-Bein, Susanne: Die *Þiðreks saga* im Kontext der altnorwegischen Literatur. Beiträge zur Nordischen Philologie 33. Tübingen/Basel 2002.

Krappe, Alexander Haggerty: Zur Wielandsage. In: Archiv für das Studium der neueren Sprachen und Literaturen 158, 1930, S. 9–23; 159, 1931, S. 161–175; 160, 1931, S. 161–175; 161, 1932, S. 1–9.

Kühnel, Jürgen: Wieland der Schmied. *Guielandus in urbe Sigeni* und der Ortsname Wilnsdorf. In: Karl Riha (Hg.), Einfach Schmidt. Interdisziplinäres zu einem populären Namen, Frankfurt a. M. u. a. 1998, S. 169–181.

Kuhn, Hans: Heldensage vor und außerhalb der Dichtung. In: Felix Schneider (Hg.), Edda, Skalden, Saga. Festschrift zum 70. Geburtstag von Felix Genzmer, Heidelberg 1952, S. 262–278. (Erneut in: Hans Kuhn, Kleine Schriften 2, hg. von Dietrich Hofmann, Berlin 1971, S. 102–118).

Kuhn, Hans: Alben. In: RGA 1, 1973, S. 130–132.

Läffler, Leopold Frederik: Till Vǫlundarkviða 29: 1–2. In: Arkiv för nordisk filologi 27, 1911, S. 334.

Lang, James T.: Sigurd Fafnesbane og Vølund Smed. Nogle nordengelske stenbilleder. In: Den iconographiske post 1974/3, S. 13–24.

Lang, James T.: Sigurd and Weland in Pre-Conquest Carving from Northern England. In: The Yorkshire Archaeological Journal 48, 1976, S. 83–94.

Lang, James T.: The Sculptors of the Nunburnholme cross. In: Archaeological Journal 133, 1976, S. 75–94.

Lang, James T.: The Imagery of the Franks Casket. Another Approach. In: Hawkes / Mills (Hg.) 1999, S. 247–255.

Lang, James T. et al.: Corpus of Anglo-Saxon Stone Sculpture, 3. York and Eastern Yorkshire. Oxford 1991.

Lang, James T. et al.: Corpus of Anglo-Saxon Stone Sculpture, 6. Northern Yorkshire. Oxford 2001.

Larsen, Thøger: Smeden Vålundr. In: Atlantis 2, 1924, S. 81–85.

Leach, Jon D.: The Smith God in Roman Britain. In: Archaeologia Aeliana 40, 1962, S. 35–45.

Leithe, Heinrich: Zu Vǫlundarkviða 30, 5–6. In: Zeitschrift für deutsche Philologie 57, 1932, S. 366–367.

Liestøl, Knut: Dei nordiske segnene um Verland og Vidrik Verlandsson. In: Maal og Minne 1924, S. 65–80.
Lindow, John / Jens Peter Schjødt: The Devil, the Human, and Between. In: Schjødt / Lindow / Andrén (Hg.) 2020, Bd. 2, S. 951–987.
Lindquist, Ivar: Två ställen i Vǫlundarkviða. In: Lars Svensson / Anne Marie Wieselgren / Åke Hansson (Hg.), Nordiska studier i filologi och lingvistik. Festskrift Gösta Holm på 60-årsdagen den 8 Juli 1976, Lund 1976, S. 253–258.
Lindqvist, Sune: Gotlands Bildsteine. 2 Bde. Stockholm 1941–1942.
Loewenthal, John: Vǫlundr. In: Arkiv för nordisk filologi 38, 1922, S. 216.
Lück, Alfred: Wieland der Schmied. Siegen 1970.
Lupi, Gino: Deor's Lament. In: Kindlers neues Literaturlexikon 18, München 1992, S. 466.
Maillefer, Jean-Marie: Essai sur Völundr-Weland. La religion scandinave ancienne a-t-elle connu un dieu forgeron? In: Claude Lecouteux / Olivier Gouchet (Hg.), Hugur. Mélanges d'historie, de litérature et de mythologie offerts à Régis Boyer pour son soixante-cinquiéme anniversaire, Paris 1997, S. 331–352.
Malone, Kemp: Old-English Cáre, Cáser, Cásere. In: Beiblatt zur Anglia 48, 1937, S. 221–222.
Markland, Murray F.: Boethius, Alfred, and Deor. In: Modern Philology 66, 1968, S. 1–4.
Marold, Edith: Der Schmied im germanischen Altertum. Ungedruckte Diss. Wien 1967.
Marold, Edith: Die Gestalt des Schmiedes in der Volkssage. In: Lutz Röhrich (Hg.), Probleme der Sagenforschung, Freiburg i. Br. 1973, S. 100–111.
Marold, Edith: Die Erzählstruktur des *Velentsþáttr*. In: Susanne Kramarz-Bein (Hg.), Hansische Literaturbeziehungen. Das Beispiel der *Þiðreks saga* und verwandter Literatur, Ergänzungsbände zum RGA 14, Berlin/New York 1996, S. 53–73.
Marold, Edith: Egill und Ǫlrun – ein vergessenes Paar der Heldendichtung. In: skandinavistik 26, 1996, S. 1–19.
Marold, Edith: Die Schnalle von Pforzen und die altnordische Heldensage. In: Oskar Bandle / Jürg Glauser / Stefanie Würth (Hg.), Verschränkung der Kulturen. Der Sprach- und Literaturaustausch zwischen Skandinavien und den deutschsprachigen Ländern. Zum 65. Geburtstag von Hans-Peter Naumann, Beiträge zur nordischen Philologie 37, Tübingen/Basel 2004, S. 217–238.
Marold, Edith: Mythische Schmiede in deutscher und skandinavischer Sagentradition. In: Pesch / Blankenfeld (Hg.) 2012, S. 225–242.
Maurus, Peter: Die Wielandsage in der Literatur. Münchener Beiträge zur romanischen und englischen Philologie 25. Erlangen/Leipzig 1902.
Rez.: Karl Reuschel, in: Euphorion 13, S. 597–600.
Rez.: Gregor Sarrazin, in: Studien zur vergleichenden Literaturgeschichte 6, 1906, S. 142–145.
Maurus, Peter: Die Wielandsage in der Literatur. Weitere neuzeitliche Bearbeitungen. Ein Nachtrag zu Heft 25 der Münchener Beiträge zur romanischen und englischen Philologie. 1. Die ausserdeutschen Dichtungen. Beilage zum 6. Jahresbericht 1909/10 der K. Gisela-Kreisrealschule. München 1910.
Maurus, Peter: Die Wielandsage in der Literatur. Ein Nachtrag zu Heft 25 der Münchener Beiträge zur romanischen und englischen Philologie. 2. Die deutschen Dichtungen. Beilage zum 7. Jahresbericht 1910/11 der K. Gisela-Kreisrealschule. München 1911.
Maurus, Peter: Die Wielandsage in Literatur und Kunst. Weitere neuzeitliche Bearbeitungen 3. Rupprecht-Kreisoberrealschule München, Wissenschaftlicher Beitrag i. J. 1921. München 1921.
McCulloch, J. Huston: The Franks Casket. A Tribute to the Founding and Destiny of England [December 6, 2012] http://www.econ.ohio-state.edu/jhm/arch/FranksCasket/
McKinnell, John: Eddic Poetry in Anglo-Scandinavian Northern England. In: James Graham-Campbell et al. (Hg.), Vikings and the Danelaw. Select Papers from the Proceedings of the Thirteenth Viking Congress, Oxford 2001, S. 327–342.

McKinnell, John: The Context of *Vǫlundarkviða*. In: Saga-Book of the Viking Society 23, 1990, S. 1–27. (Erneut in: Paul Acker / Carolyne Larrington (Hg.), The Poetic Edda. Essays on Old Norse Mythology, New York/London 2002, S. 195–213.

Meletinsky, Eleazar M.: The Elder Edda and Early Forms of the Epic. Hesperides 6. Trieste 1998.

Meyer, Karl: Die Wielandssage. In: Germania 14, 1869, S. 283–300.

Meyer, Richard M.: Eine oceanische Vølundarkviþa. In: Zeitschrift für deutsche Philologie 32, 1900, 137–138.

Mezger, Fritz: Vkv. 5: *lukþi hann alla lind bauga vel*. In: Arkiv för nordisk filologi 57, 1944, S. 110–111.

Mezger, Fritz: Vkv. 12: *besti byrsima*. In: Arkiv för nordisk filologi 57, 1944, S. 111–112.

Millet, Victor: Germanische Heldendichtung im Mittelalter. Eine Einführung. Berlin/New York 2008.

Millet, Victor: Der Schmied und der Erlöser. Zur Deutung Wielands im altenglischen ‚Boethius' und auf dem Runenkästchen von Auzon. In: Johannes Keller / Florian Kragl (Hg.), Mythos – Sage – Erzählung. Gedenkschrift für Alfred Ebenbauer, Göttingen 2009, S. 311–330.

Millet, Victor: Quid Wielandus cum Christo? Zum Verständnis der Frontplatte von Franks Casket. In: Heizmann / Oehrl (Hg.) 2015, S. 295–314.

Motz, Lotte: Of Elves and Dwarfs. In: Arv 29–30, 1973–1974, S. 93–127.

Motz, Lotte: The Craftsman in the Mound. In: Folklore 88, 1977, S. 46–60.

Motz, Lotte: Sister in the Cave. The Stature and Function of the Female Figures of the Eddas. In: Arkiv för nordisk filologi 95, 1980, S. 168–182.

Motz, Lotte: The Wise One of the Mountain. Form, Function and Significance of the Subterrean Smith. A study in folklore. Göppinger Arbeiten zur Germanistik 379. Göppingen 1983.
Rez.: Anatoly Liberman, in: Scandinavian Studies 57, 1985, S. 215–217.

Motz, Lotte: New Thoughts on Vǫlundarkviða. In: Saga-Book of the Viking Society 22, 1986, S. 50–68.

Motz, Lotte: Vǫlundr. In: Phillip Pulsiano et al. (Hg.), Medieval Scandinavia. An Encyclopedia, New York/London 1993, S. 713.

Much, Rudolf: Finnen. In: Johannes Hoops (Hg.), Reallexikon der Germanischen Altertumskunde 2, Straßburg 1913–1915, S. 51–53.

Müller, Stephan: Heros am Hof. Erzählmuster und kulturelle Logik der Wielandpassage in der ‚Thidrekssaga'. In: Johannes Keller / Florian Kragl (Hg.), 9. Pöchlarner Heldenliedgespräch. Heldenzeiten – Heldenräume. Wann und wo spielen Heldendichtung und Heldensage?, Philologica Germanica 28, Wien 2007, S. 177–194.

Müller-Braband, Therese: Studien zum Runenkästchen von Auzon und zum Schiffsgrab von Sutton Hoo. Mit besonderer Bezugnahme auf runische Inschriften und frühe lateinisch-runische Mischinschriften. Göppinger Arbeiten zur Germanistik 728. Göppingen 2005.

Müller-Wille, Michael: Der frühmittelalterliche Schmied im Spiegel skandinavischer Grabfunde. In: Frühmittelalterliche Studien 11, 1977, S. 127–201.

Mundt, Marina: *Ór höll Kjárs*. In: Johan Myking / Helge Sandøy / Ivar Utne (Red.), Helsing til Lars Vassenden på 70-årsdagen, Bergen 1994, S. 117–121.

Napier, Arthur S.: Contributions to Old English Literature, 1. An Oldenglish Homily on the Observance of Sunday, 2. The Franks Casket. In: William P. Ker / Arthur S. Napier / Walter W. Skeat (Hg.), An English Miscellany Presented to Dr. Furnivall in Honour of his Seventy-Fifth Birthday, Oxford 1901, S. 355–381.
Rez.: William Alexander Craigie, in: Arkiv för nordisk filologi 19, 1903, S. 364–367.
Rez.: Theodor von Grienberger, in: Zeitschrift für deutsche Philologie 33, 1901, S. 409–421.
Rez.: Otto Luitpold Jiriczek, in: Anzeiger für deutsches Altertum und deutsche Literatur 29, 1904, S. 192–202.

Naumann, Hans-Peter: Tell und die nordische Überlieferung. Zur Frage nach dem Archetypus vom Meisterschützen. In: Schweizerisches Archiv für Volkskunde 71, 1975, S. 108–128.

Naumann, Hans-Peter: Der Meisterschütze Egill, Franks Casket und die *Þiðreks saga*. In: Susanne Kramarz-Bein (Hg.), Hansische Literaturbeziehungen. Das Beispiel der *Þiðreks saga* und verwandter Literatur, Ergänzungsbände zum RGA 14, Berlin/New York 1996, S. 74–90.

Naumann, Hans-Peter: Völundarkviða. In: RGA 32, 2006, S. 544–546.

Neckel, Gustav: Beiträge zur Eddaforschung. Mit Exkursen zur Heldensage. Dortmund 1908.

Nedoma, Robert: Die bildlichen und schriftlichen Denkmäler der Wielandsage. Göppinger Arbeiten zur Germanistik 490. Göppingen 1988.
Rez.: Edith Marold, in: skandinavistik 20, 1990, S. 40–42.
Rez.: William Sayers, in: Scandinavian Studies 63, 1991, S. 131–132.

Nedoma, Robert: The Legend of Wayland in Deor. In: Zeitschrift für Anglistik und Amerikanistik 38, 1990, S. 129–145.

Nedoma, Robert: Die Runeninschrift auf der Gürtelschnalle von Pforzen – ein Zeugnis der germanischen Heldensage. In: Bammesberger / Waxenberger (Hg.) 1999, S. 98–109.

Nedoma, Robert: *Es sol geoffenbaret sein / Ich bin genant wieland. Friedrich von Schwaben*, Wielandsage und *Vǫlundarkviða*. In: Robert Nedoma / Hermann Reichert / Günter Zimmermann (Hg.), Erzählen im mittelalterlichen Skandinavien, Wiener Studien zur Skandinavistik 3, Wien 2000, S. 103–115.

Nedoma, Robert: Noch einmal zur Runeninschrift von Pforzen. In: Hans-Peter Naumann / Franziska Lanter / Oliver Szokody (Hg.), Alemannien und der Norden. Internationales Symposium vom 18.–20. Oktober 2001 in Zürich, Ergänzungsbände zum RGA 43, Berlin/New York 2003, S. 340–370.

Nedoma, Robert: Personennamen in südgermanischen Runeninschriften. Studien zur altgermanischen Namenkunde I,1,1. Indogermanische Bibliothek, 3. Reihe. Heidelberg 2004.

Nedoma, Robert: Wieland der Schmied. In: Ulrich Müller / Werner Wunderlich / Margarete Springeth (Hg.), Künstler, Dichter, Gelehrte, Mittelalter-Mythen 4, Konstanz 2005, S. 177–198.

Nedoma, Robert: Wieland der Schmied. In: Enzyklopädie des Märchens 14, Berlin/Boston 2014, Sp. 778–782.

Nerman, Birger: Eddans sägen om smeden Volund arkeologiskt daterad. In: Kristoffer Huldt / Herman Sundholm / Alf Grabe / Sune Ambrosiani (Red.), En bergsbok. Några studier över svensk bergshantering tillägnade Carl Sahlin, Stockholm 1921, S. 153–160.

Nerman, Birger: Eddadikternas iarknasteinn. In: Arkiv för nordisk filologi 77, 1962, S. 48–52.

Neuman de Vegvar, Carol: Reading the Franks Casket. Contexts and Audiences. In: Virginia Blanton / Helene Scheck (Hg.), Intertexts. Studies in Anglo-Saxon Culture Presented to Paul E. Szarmach. Medieval and Renaissance Texts and Studies 334 / Arizona Studies in the Middle Ages and the Renaissance 24, Tempe, Arizona 2008, S. 141–159.

Niedner, Felix: Vǫlundarkviða. In: Zeitschrift für deutsches Altertum und deutsche Literatur 33, 1889, S. 24–46.

Nordenstreng, Rolf: Vǫlundarkviða V. 2. In: Scripta Islandica 6, 1955, S. 13–14.

Norman, Frederick: Problems in the Dating of Deor and its Allusions. In: Jess B. Bessinger Jr. / Robert P. Creed (Hg.), Franciplegius. Medieval and Linguistic Studies in Honor of Francis Peabody Magoun, Jr., New York 1965, S. 205–213.

Nylén, Erik / Jan Peder Lamm: Bildstenar. Katalog över samtliga på Gotland kända bildstenar samt bibliografi över bildstenslitteratur. 3., erweiterte und komplettierte Ausgabe. [Stockholm] 2003. (Dt. Unter dem Titel: Bildsteine auf Gotland. 2. erweiterte und komplettierte Ausgabe. Neumünster 1991).

Oehrl, Sigmund: Wieland der Schmied auf dem Kistenstein von Alskog kyrka und dem Runenstrein Ardre kyrka III. Zur partiellen Neulesung und Interpretation zweier gotländischer Bildsteine. In: Wilhelm Heizmann / Klaus Böldl / Heinrich Beck (Hg.), Analecta Septentrionalia. Beiträge zur

nordgermanischen Kultur- und Literaturgeschichte, Ergänzungsbände zum RGA 65, Berlin/New York 2009, S. 540–566.
Oehrl, Sigmund: Bildliche Darstellungen vom Schmied Wieland und ein unerwarteter Auftritt in Walhall. In: Pesch / Blankenfeldt (Hg.) 2012, S. 279–332.
Oehrl, Sigmund: New iconographic interpretations of Gotlandic picture stones based on surface re-analysis. In: Gotland's Picture Stones. Bearers of an Enigmatic Legacy, Gotländskt Arkiv 84, 2012, S. 91–104.
Oehrl, Sigmund: Documenting and interpreting the picture stones of Gotland. Old problems and new approaches. In: Current Swedish Archaeology 27, 2017, S. 87–122.
Oehrl, Sigmund: Wieland – Herodes. Der Bethlehemische Kindermord und die Frontseite des *Franks Casket*. In: Alessia Bauer / Alexandra Pesch (Hg.), Hvanndalir – Beiträge zur europäischen Altertumskunde und mediävistischen Literaturwissenschaft. Ergänzungsbände zum RGA 106, Berlin/Boston 2018, S. 429–461.
Oehrl, Sigmund: Die Bildsteine Gotlands. Probleme und neue Wege ihrer Dokumentation, Lesung und Deutung, 1. Text, 2. Tafeln. Studia archaeologiae medii aevi 3. Friedberg 2019.
Oehrl, Sigmund: Þórr och Midgårdsormen på bildstenen Ardre VIII – en omvärdering. In: Wilhelm Heizmann / Jan van Nahl (Hg.), Gedenkschrift für Heinrich Beck, Ergänzungsbände zum RGA, Berlin/Boston im Druck.
Ohlhaver, Horst: Der germanische Schmied und sein Werkzeug. Hamburger Schriften zur Vorgeschichte und Germanischen Frühgeschichte 2. Leipzig 1939.
Osborn, Marijane: The Picture-Poem on the Front of the Franks Casket. In: Neuphilologische Mitteilungen 75, 1974, S. 50–65.
Osborn, Marijane: The Lid as Conclusion of the Syncretic Theme of Franks Casket. In: Alfred Bammesberger (Hg.), Old English Runes and their Continental Background, Anglistische Forschungen 217, Heidelberg 1991, S. 249–268.
Page, Ray Ian: An Introduction to Old English Runes, 2. Aufl., Woodbridge 1999.
Panzer, Friedrich: Zur Wielandsage. In: Zeitschrift für Volkskunde, N. F. 2, 1931, S. 125–135.
Peers, Charles R. / Reginald A. Smith: Wayland's Smithy, Berkshire. In: Antiquaries Journal 1, 1921, S. 183–198.
Peeters, Leopold: The Franks Casket. A Judeo-Christian Interpretation. In: Amsterdamer Beiträge zur älteren Germanistik 46, 1996, S. 17–52.
Pesch, Alexandra: Sterbende, überlebende und auswandernde Götter. In: Christiane Ruhmann / Vera Brieske (Hg.), Dying Gods – Religious Beliefs in Northern and Eastern Europe in the Time of Christianisation, Neue Studien zur Sachsenforschung 5, Stuttgart 2015, S. 85–99.
Pesch, Alexandra / Robert Nedoma / John Insley: Wieland. In: RGA 33, 2006, S. 604–622.
Pesch, Alexandra / Ruth Blankenfeld (Hg.): Goldsmith Mysteries. Archaeological, Pictoral and Documentary Evidence from the 1st Millennium AD in Northern Europe. Papers presented at a workshop organized by the Centre for Baltic and Scandinavian Archaeology (ZBSA), Schleswig, October 20th and 21st, 2011. Schriften des archäologischen Landesmuseums, Ergänzungsreihe 8. Neumünster 2012.
Ploss, Emil: Wielands Schwert Mimung und die alte Stahlhärtung. In: Beiträge zur Geschichte der deutschen Sprache und Literatur (Tübingen) 79, 1957, S. 110–128.
Pschmadt, Carl: Die Quellen des Friedrich von Schwaben. In: Zeitschrift für deutsches Altertum und deutsche Literatur 53, 1912, S. 309–328.
Reichert, Hermann / Robert Nedoma: Lexikon der altgermanischen Namen. 2 Bde. Thessaurus Palaeogermanius 1. Wien 1987–1990.
RGA = Reallexikon der Germanischen Altertumskunde. 35 Bde. + 2 Registerbde. Begründet von Johannes Hoops, hg. von Heinrich Beck et al. Zweite, völlig neu bearbeitete und stark erweiterte Auflage. Berlin/New York 1973–2007.

Ritter-Schaumburg, Heinz: Der Schmied Weland. Forschungen zum historischen Kern der Sage von Wieland dem Schmied. Herausgegeben von Hans Martin Ritter. Historische Texte und Studien 19. Hildesheim u. a. 1999.
Rosenfeld, Hellmut: Wielandlied, Lied von Frau Helchen Söhnen und Hunnenschlachtlied. In: Beiträge zur Geschichte der deutschen Sprache und Literatur (Tübingen) 77, 1955, S. 204–248.
Rosenfeld, Hellmut: Wielandlied. In: Karl Langosch (Hg.), Die deutsche Literatur des Mittelalters, Verfasserlexikon 5, Berlin 1955, Sp. 1124–1132.
Rosenfeld, Hellmut: Der Name Wieland. In: Beiträge zur Namenforschung, N. F. 4, 1969, 53–62.
Rosner, Edwin: Die Lahmheit des Hephaistos. In: Forschung und Fortschritte 29, 1953, S. 362–363.
Roth, Helmut: Handel und Gewerbe vom 6. bis 8. Jh. östlich des Rheins. In: Vierteljahrschrift für Sozial- und Wirtschaftsgeschichte 158, 1971, S. 323–358.
Roth, Helmut: Kunst und Handwerk im frühen Mittelalter. Archäologische Zeugnisse von Childerich I. bis zu Karl dem Großen. Stuttgart 1986.
Rüggeberg, Hermann: Werkstattklatsch oder Wahrheit? Wieland schmiedet das erste Ganzstahlschwert des Abendlandes. In: Die Kunde, N. F. 9, 1958, S. 96–100.
Samplonius, Kees: *Á dýr sjá*. Textual Notes on Völundarkviða. In: Amsterdamer Beiträge zur älteren Germanistik 40, 1994, S. 55–62.
Sas, Stephan: Der Hinkende als Symbol. Studien aus dem C. G. Jung-Institut Zürich 16. Zürich 1964.
Schach, Paul: Some Observations on the Influence of Tristrams saga ok Ísöndar on Old Icelandic Literature. In: Edgar C. Polomé (Hg.), Old Norse Literature and Mythology. A Symposium. Austin/Teyas 1969, S. 81–129.
Schjødt, Jens Peter / John Lindow / Anders Andrén (Hg.): The Pre-Christian Religions of the North. History and Structures. 4 Bde. Turnhout.
Schneider, Hermann: Germanische Heldensage. Bd. 1. Zweite, durch einen Anhang erweiterte sonst unveränderte Auflage. Grundriss der germanischen Philologie 10:1. Berlin 1962; Bd. 2:1–2. Grundriss der germanischen Philologie 10:2–3. Berlin/Leipzig 1933, 1934.
Schneider, Karl: Zu den Inschriften und Bildern des Franks Casket und einer altenglischen Version von Balders Tod. In: Horst Oppel (Hg.), Festschrift für Walther Fischer, Heidelberg 1959, S. 4–20. (Erneut in: Rūnstafas. Runische Zeugnisse zur Sprach-, Kultur- und Religionsgeschichte vor allem der Angelsachsen. Aufsätze und Rezensionen 1956–1993, Münster 1994, S. 47–69).
Schofield, William Henry: The Lays of Graelent and Lanval, and the Story of Wayland. In: Publications of the Modern Language Association of America 15 (N. S. 8), 1900, S. 121–180. (Nachdruck: New York 1961).
Schröder, Edward: Wieland der Schmied. Ein Excurs über Personennamen aus der Heldensage. In: Zeitschrift für deutsches Altertum und deutsche Literatur 53, 1912, S. 329–335. (Erneut in: Deutsche Namenkunde, 2., stark erweiterte Auflage, besorgt von Ludwig Wolff, Göttingen 1944, S. 93–98).
Schröder, Edward: Ein Zeugnis zur Wielandsage. In: Zeitschrift für deutsches Altertum und deutsche Literatur 57, 1920, S. 143–144. (Erneut in: Deutsche Namenkunde, 2., stark erweiterte Auflage, besorgt von Ludwig Wolff, Göttingen 1944, S. 98).
Schröder, Franz Rolf: Mythos und Heldensage. In: Germanisch-Romanische Monatsschrift 36 (N. F. 5), 1955, S. 1–21. (Erneut in: Karl Hauck (Hg.), Zur germanisch-deutschen Heldensage, Wege der Forschung 14, Darmstadt 1965, S. 285–315).
Schröder, Franz Rolf: Die Wielandsage. In: Beiträge zur Geschichte der deutschen Sprache und Literatur (Tübingen) 99, 1977, S. 375–394.
Schück, Henrik: Vǫlundsagan. In: Arkiv för nordisk filologi 9, 1893, S. 103–177.
Schück, Henrik: Studier i nordisk litteratur- och religionshistoria 1. Stockholm 1904.
Schütte, Gudmund: Die Nationalität der Niarar. In: Beiträge zur Geschichte der deutschen Sprache und Literatur 58, 1934, S. 66–69.

Schütte, Gudmund: Vølundarkvidas geografiske baggrund. In: Danske Studier 46, 1951, S. 128–130.
Schwab, Ute: Bekannte und unbekannte mythische Frauen im Bildprogramm des *Franks Casket*. In: Rudolf Simek / Wilhelm Heizmann (Hg.), Mythological Women. Studies in Memory of Lotte Motz (1922 – 1997), Studia Medievalia Septentrionalia 7, Wien 2002, S. 125–181. (Erneut in: Schwab 2008, S. 17–64).
Schwab, Ute: Nochmals zum ags. ‚Waldere' neben dem ‚Waltharius'. In: Beiträge zur Geschichte der deutschen Sprache und Literatur (Tübingen) 101, 1979. S. 229–251, 347–368. (Erneut in: Ute Schwab, weniger wäre – Ausgewählte kleine Schriften, hg. von Astrid van Nahl / Inga Midde, Studia Medievalia Septentrionalia 8, Wien 2003, S. 243–285).
Schwab, Ute: Runentituli, narrative Bildzeichen und biblisch-änigmatische Gelehrsamkeit auf der Bargello- Seite des Franks Casket. In: Heizmann / van Nahl (Hg.) 2003, S. 759–803. (Erneut in: Schwab 2008, S. 65–111).
Schwab, Ute: Zu den vielen fragwürdigen Tieren und dann zur letzten Szene auf dem kymrischen Teil des Bilderkästchens von Auzon (Bargello). Ein Versuch der Wiederentdeckung von Bild- und Schriftsinn. In: Freimut Löser (Hg.), Vom vielfachen Schriftsinn im Mittelalter. Festschrift für Dietrich Schmidtke, Hamburg 2005, S. 487–520. (Erneut in: Schwab 2008, S. 179–197).
Schwab, Ute: Franks Casket. Fünf Studien zum Runenkästchen von Auzon, hg. von Hasso C. Heiland. Studia Medievalia Septentrionalia 15. Wien 2008.
Rez.: Sigmund Oehrl: Kindsmord und Buße der kymrischen Flügelstute und die missglückte Pilgerfahrt einer rätselfreudigen northumbrischen Taube: Ute Schwabs Deutung des Franks Casket, in: IASLonline. URL: http://www.iaslonline.de/index.php?vorgangid=2950.
Schwab, Ute: Über die Taube und die Goldäpfel der Magier und Wielands Wundervögel auf dem Franks Casket. In: Schwab 2008, S. 113–139.
von See, Klaus: Germanische Heldensage. Stoffe, Probleme, Methoden. Frankfurt a. M. 1971.
Shetelig, Haakon: En historisk parallel til Volundsagnet. In: Maal og Minne 1932, S. 113–116.
Siller, Max: Storie del Mediterraneo antico nell'Europa del Nord medievale. The Franks Casket (British Museum, VII secolo). In: Ivano Paccagnella / Elisa Gregori (Hg.), Ernst Robert Curtius e l'identità culturale dell'Europa, Atti del XXXVII convegno interuniversitario, Bressanone/ Innsbruck, 13–16 luglio 2009, Padova, S. 293–300.
Simek, Rudolf: *Völundarhús – Domus Daedali*. Labyrinths in Old Norse Manuscripts. In: Twenty-eight Papers Presented to Hans Bekker-Nielsen on the Occasion of his Sixtieth Birthday 28 April 1993, Odense 1993 (zugleich: NOWELE 21–22), S. 323–368.
Simek, Rudolf: Wieland. In: Lexikon des Mittelalters 9, München/Zürich 1998, Sp. 80–81.
Simmons, Austin. The Cipherment of the Franks Casket. University of Oxford: Woruldhord Project, 2010. http://poppy.nsms.ox.ac.uk/woruldhord/contributions/144.
Simrock, Karl: Handbuch der Deutschen Mythologie mit Einschluß der nordischen. Bonn 1869.
Souers, Philip Webster: The Top of the Franks Casket. In: Harvard Studies and Notes in Philology and Literature 17, 1935, S. 163–179.
Souers, Philip Webster: The Wayland Scene on the Franks Casket. In: Speculum 18, 1943, S. 104–111.
Sparke, Archibald: Wayland Smith. In: Notes and Queries 159, 1930, S. 103, 155.
Staecker, Jörn: Hjältar, kungar och gudar. Receptionen av bibliska element och av hjältediktning i en hednisk värld. In: Åsa Berggren / Stefan Arvidsson / Ann-Mari Hållans (Hg.), Minne och myt. Konsten at skapa det förflutna, Vägar till midgård 5, Lund 2004, S. 39–78.
Steinhauser, Walter: Woher kam der Bogenschütze Egill? In: Helmut Birkhan (Hg.), Festgabe für Otto Höfler zum 75. Geburtstag, Philologica Germanica 3, Wien/Stuttgart 1976, S. 627–644.
Stephens, George: [The Franks Casket] Old-Northern Runic Monuments of Scandinavia and England, Bd. 2, London/Kopenhagen 1868, S. 470–476, Bd. 4, Edinburgh/Lund 1901, S. 40–44.
Stephens, John: Weland and a Little Restraint. A Note on *Deor* 5–6. In: Studia Neophilologica 41, 1969, S. 371–374.

Symons, Barend: Heldensage. In: Hermann Paul et al. (Hg.), Grundriß der Germanischen Philologie, 3. Wirtschaft, Recht, Kriegswesen, Mythologie, Sitte, Kunst, Heldensage, Ethnographie, Sachregister, 2., verbesserte und vermehrte Auflage, Straßburg 1900, S. 606–734.
von Szczepánski, Gustav: Wieland der Schmied. In: Am Ur-Quell 1, 1890, S. 149–151, 162–163, 177–179, 200–203.
Taylor, Paul Beekman: The Structure of Vǫlundarkviða. In: Neophilologus 47, 1963, S. 228–236.
Taylor, Paul Beekman: Vǫlundarkviða. In: Phillip Pulsiano et al. (Hg.), Medieval Scandinavia. An Encyclopedia. New York/London 1993, S. 711–713.
Taylor, Paul Beekman: *Vǫlundarkviða*, *Þrymskiða* and the Function of Myth. In: Neophilologus 78, 1994, S. 263–281.
Toporova, Tat'jana V.: Jazyk i myf: germ. *Walundaz, *Wēlundaz. In: Izvestija Akademii nauk SSSR, serija literatury i jazyka 48/5, 1989, S. 442–453.
Tschekalow, I. I.: Komposizija Pesni o Völunde i problema fabulnogo dwoenija / Vǫlundarkvíðas komposition och problemet av fabelns tudeling. In: Skandinavskii sbornik / Skrifter om Skandinavien 31, 1988, S. 168–179.
Tschekalow, I. I.: Über die strukturell-stilistische Funktion der Wiederholungen im Völundlied. In: Lilja Popowa (Hg.), Sowjetische Skandinavistik. Eine Anthologie, Texte und Untersuchungen zur Germanistik und Skandinavistik 30, Frankfurt a. M. u. a. 1992, S. 165–176. (O strukturno-stilistitscheskoj funkzii powtorow w Pesni o Wolunde, in: Skandinavskii sbornik 29, 1985, S. 146–154).
Uecker, Heiko: Germanische Heldensage. Sammlung Metzler 106. Stuttgart 1972.
Vajda, László: Der Monosandalos-Formenkreis. In: Baessler-Archiv, N. F. 37, 1989, S. 131–170 (Erneut in: László Vajda, Ethnologia. Ausgewählte Aufsätze, hg. von Xaver Götzfried / Thomas O. Höllmann / Claudius Müller, Wiesbaden 1999, S. 415–445).
Vandersall, Amy L.: The Date and Provenance of the Franks Casket. In: Gesta 11, 1972, S. 9–26.
Vandersall, Amy L.: Homeric Myth in Early Medieval England. The Lid of Franks Casket. In: Michigan Germanic Studies 7, 1981, S. 19–26.
Vierck, Hayo: Werke des Eligius. In: Georg Kossack / Günther Ulbert (Hg.), Studien zur vor- und frühgeschichtlichen Archäologie, 2. Frühmittelalter. Festschrift für Joachim Werner zum 65. Geburtstag, Münchner Beiträge zur Vor- und Frühgeschichte, Ergänzungsband 1:2, München 1974, S. 308–380.
Viëtor, Wilhelm: Das angelsächsische Runenkästchen aus Auzon bei Clermont-Ferrand. Marburg 1901.
Rez.: Gustav Binz, in: Literaturblatt für germanische und romanische Philologie 25, 1904, Sp. 152–156.
Rez.: William Alexander Craigie, in: Arkiv för nordisk filologi 19, 1903, S. 364–367.
Rez.: Theodor von Grienberger, in: Zeitschrift für deutsche Philologie 33, 1901, S. 409–421.
Rez.: Otto Luitpold Jiriczek, in: Anzeiger für deutsches Altertum und deutsche Literatur 29, 1904, S. 192–202.
Vitt, Helmut G.: Wieland der Schmied. Neue Untersuchungen zur Geschichte der Sage. Beziehungen zum frühmittelalterlichen Siegerland. In: Siegerland 59, 1982, S. 125–132.
Vogt, Walther Heinrich: Die Vǫlundarkviđa als Kunstwerk. In: Zeitschrift für deutsche Philologie 51, 1926, S. 275–298.
de Vries, Jan: Betrachtungen zum Wielandabschnitt in der Þiðrekssaga. In: Arkiv för nordisk filologi 65, 1950, S. 63–93.
de Vries, Jan: Bemerkungen zur Wielandsage. In: Hermann Schneider (Hg.), Edda, Skalden, Saga. Festschrift zum 70. Geburtstag von Felix Genzmer, Heidelberg 1952, S. 173–199.
de Vries, Jan: Altnordische Literaturgeschichte. 2 Bde. Grundriss der Germanischen Philologie 15/16. Zweite, völlig neubearbeitete Auflage. Berlin 1964–1967. (3., unveränderte Auflage in einem Band, mit einem Vorwort von Stefanie Würth, Berlin/New York 1999).

Wadstein, Elis: The Clermont Runic Casket. Skrifter utgivna af Kungeliga Humanistiska Vetenskaps-Samfundet i Upsala 6/7. Uppsala 1900.
Rez.: William Alexander Craigie, in: Arkiv för nordisk filologi 19, 1903, S. 364–367.
Rez.: Theodor von Grienberger, in: Zeitschrift für deutsche Philologie 33, 1901, S. 409–421.
Rez.: Ferdinand Holthausen, in: Literaturblatt für germanische und romanische Philologie 21, 1900, Sp. 208–212.
Rez.: Otto Luitpold Jiriczek, in: Anzeiger für deutsches Altertum und deutsche Literatur 29, 1904, S. 192–202.
Rez.: Richard Wülker, in: Literarisches Centralblatt für Deutschland 51, 1900, Sp. 1784–1785.
Wadstein, Elis: Ett Engelskt fornminne från 700-talet och Englands dåtida kultur. In: Nordisk Universitetstidskrift 1, 1900–1901, S. 129–153.
Rez.: Theodor von Grienberger, in: Zeitschrift für deutsche Philologie 33, 1901, S. 409–421.
Wadstein, Elis: Bidrag till tolkning och belysning av skalde- och eddadikter, 8. Till Vǫlondarkuiþa. In: Arkiv för nordisk filologi 18, 1902, S. 179–181.
Waxenberger, Gaby: The Non-Latin Personal Names on the Name-bearing Objects in the Old English Runic Corpus (Epigraphical Material). A Preliminary List. In: Heizmann / van Nahl (Hg.) 2003, S. 932–968.
Webster, Leslie: Stylistic Aspects of the Franks Casket. In: Robert T. Farrell (Hg.), The Vikings. Chichester 1982, S. 20–31.
Webster, Leslie: The Iconographic Programme of the Franks Casket. In: Hawkes / Mills (Hg.) 1999, S. 227–246.
Webster, Leslie: The Franks Casket. London 2012.
Weeks, Self: Wayland Smith. In: Notes and Queries 159, 1930, S. 102–103.
Whitbread, Leslie: The Binding of Weland. In: Medium Ævum 25, 1957, S. 13–19.
Wicker, Nancy L.: The Organisation of Crafts Production and the Social Status of the Migration Period Goldsmith. In: Poul Otto Nielsen / Klavs Randsborg / Henrik Thrane (Hg.), The Archaeology of Gudme and Lundeborg, Kopenhagen 1994, S. 145–150.
Wienold, Götz: Deor. Über Offenheit und Auffüllung von Texten. In: Sprachkunst. Beiträge zur Literaturwissenschaft 3, 1972, S. 285–297.
Wille, H. C.: Volundarkvida, in: Vidar. Nordisk tidsskrift for åndsvidenskap 14, 1929, S. 295–303.
Willen, Dennis / Werner Soedel / Vernard Foley: The Story of Weyland the Smith. In: Journal of the Historical Metallurgy Society 10, 1976, S. 84–86.
Wilson, David M.: Manx Memorial Stones of the Viking Period. In: Saga-Book of the Viking Society 18, 1970–1973, S. 1–18.
Wilson, David M.: The Gotland Picture-Stones. A Chronological Re-Assessment. In: Anke Wesse (Hg.), Studien zur Archäologie des Ostseeraumes – von der Eisenzeit zum Mittelalter. Festschrift für Michael Müller-Wille, Neumünster 1998, S. 49–52.
Wilson, Richard M.: The Lost Literature of Medieval England. 2., revidierte und neu gesetzte Ausgabe. London 1970.
Wisniewski, Roswitha: Mittelalterliche Dietrichdichtung. Sammlung Metzler 205. Stuttgart 1986.
Wolf, Alois: Gestaltungskerne und Gestaltungsweisen in der altgermanischen Heldendichtung. München 1965.
Wolf, Alois: Franks Casket in literarhistorischer Sicht. In: Frühmittelalterliche Studien 3, 1969, S. 227–243.
Wolf, Ferdinand: Zu der Sage von Wieland dem Schmiede. In: Altdeutsche Blätter 1, 1836, S. 34–47.
Wood, Ian N.: Ripon, Francia and the Franks Casket in the Early Middle Ages. In: Northern History 26, 1990, S. 1–19.
Wright, Thos: On the Legendary History of Wayland Smith. In: The Journal of the British Archaeological Association 16, 1860, S. 50–58.

Yorke, Barbara: Ingeld, Weland and Christ. In: Quaestio insularis. Selected proceedings of the Cambridge Colloquium in Angl-Saxon, Norse and Celtic 14, 2013, S. 1–14.

Yorke, Barbara: The fate of Otherwordly Beings after the Conversion of the Anglo-Saxons. In: Christiane Ruhmann / Vera Brieske (Hg.), Dying Gods – Religious Beliefs in Northern and Eastern Europe in the Time of Christianisation. Neue Studien zur Sachsenforschung 5, Stuttgart 2015, S. 1167–175.

Zachrisson, Torun: Volund Was Here. A Myth Archaeologically Anchored in Viking Age Scania. In: Pernille Hermann / Stephen A. Mitchell / Jens Peter Schjødt / Amber Rose (Hg.), Old Norse Mythology. Comparative Perspectives. Publications of the Milman Parry Collection of Oral Literature 3. Cambridge, MA 2017, S. 139–162.

Zegowitz, Bernd: Wieland der Schmied. In: Christian Buhr / Michael Waltenberger / Bernd Zegowitz (Hg.), Mittelalterrezeption im Musiktheater. Ein stoffgeschichtliches Handbuch, Berlin/Boston 2021, S. 264–274.

Zupitza, Julius: Ein Zeugnis für die Wielandsage. In: Zeitschrift für deutsches Altertum und deutsche Literatur 19, 1876, S. 129–130.

Register

Namen

Abbasiden 64 f., 68
Adam Olearius (Öhlschläger) 105, 108, 227
Adam von Bremen 11
Ajgyr (Schamanin) 17
Alben 7, 9, 13, 22 f., 39 f., 43, 77, 79, 83, 85, 90
Alboin 74, 77
Alfred der Große († 899) 14, 39, 46
Altai-Türken 103–105
Angeln 65, 95
Angelsachsen 4, 8, 11 f., 30, 36, 47, 53, 55, 62, 71, 73 f., 91, 94 f.
Araber XVII, 56, 64 f., 67, 69 f., 95, 112, 200 f., 213 f.
Asen 7
Bahtiyar ibn Muizzaddaula (Bugiden-Emir) 68
Beadohilde 48
Beda 71
Beltirer 104
Bǫðvildr 48 f.
Bödwild 8, 12, 16, 21, 47–50, 52, 54 f. s. Beadohilde, Bǫðvildr
Boethius 39, 46
Burchard von Worms (11. Jh.) 13
Burjaten 15
Byzantiner 40, 94
Cassiodor 11
Chlotar II. 3, 38
Čuden 84
Dädalos 7, 30
Dagobert I. († 638) 3, 38
Dioskuren 100
Drifa 84
Egil 7, 10, 18, 21, 67
Eligius († 660) 3, 30, 38, 155
Eskimos 82
Esten 58, 102
Ewenken 16
Finnar 9
Finnen 9–11, 14 f., 24 f., 27, 30, 58 f., 73, 81, 83 f., 113
Fortuna 52 f.
Fredegunde († 597) 74
Friesen 8, 95
Ganymed XVII, 56–59, 61, 63, 65–67, 69 f., 198, 200–202
Garuda 57, 202
Geoffrey von Monmouth (um 1100–1154) 7
Germanen XV, XVII, 3 f., 8 f., 11–16, 23–27, 29 f., 33, 40, 42 f., 45, 51, 53, 55, 63, 66, 69 f., 72 f., 79, 84, 86, 88 f., 91–95, 99 f., 106–110, 114 f.
Giambattista della Porta 37
Giso 78
Gotländer 65
Gregor von Tours 74, 78
Griechen 65, 92
Heiðr vǫlva 84
Hephaistos 74 f.
Herzog Friedrich II. von Holstein-Gottorp 105
hl. Alto (angelsächsischer Missionar) 11
Hunnen 111
Ibn Fạdlān 70, 110
Ikaros 7
Ilmarinen 20 f., 24, 80
Indogermanen 110
Inmar (der wotjakische Luft- und Himmelsgott) 21, 80 f., 104 f., 112
Iraner XVII, 56, 58, 63, 65, 68–70, 74, 92, 214
Jakuten 13, 17 f., 82, 114, 218
Johannes Schefferus 85, 219
Jonas von Bobbio 13
Jordanes 11
Kalif al-Mansur (157 H. = 774 n. Chr.) 65
Kelten 13, 94 f.
Kiever Rus’ 68
Lappen XV, 9, 11, 18, 30, 62, 70, 73, 84–86, 99, 105, 107, 109, 112, 115 s. Sami
Loki 50
Meri 84, 103
Minerva 75
Mordwinen 102
Nidhad 47
Nidud 8–10, 16, 47, 49 f., 52, 54 f.
Níðuðr 47
Nordálgonkiner 13
Nordgermanen XVII, 10, 24 f., 59, 70, 83, 93, 95, 99

https://doi.org/10.1515/9783110751420-016

Nordleute 25 f., 69 f., 92
Nordmänner 69
Normannen 56, 65
Nowgoroder Russen 84
Ob-Ugrier 18, 58, 81, 86, 111, 113
Odin 13 f., 17–21, 23, 27, 37, 43, 45, 51, 72, 89, 91, 106, 114 s. Wodan
Offa von Mercia (757–796) 65
Oguzen 110
Ostjaken 86, 113
Ostrogoten 23
Ostseefinnen 15, 26, 81–83, 95, 102, 105, 114
Paulus Diaconus 11, 74
Pegasus 103, 102
Prokop 11
Rigundis 74
Roger II. 64
Rosamunde (vor 572) 74
Rus' 65, 68
Sachsen 95, 153
Sæhrimnir 106
Salomo 39, 47
Samen XV f., 86, 99, 109 s. Lappen
Sarmaten 111
Sasaniden 58
Saxo Grammaticus 9, 11
Schreitfinnen 11
Schweden 10, 15, 27, 65, 91, 93, 109, 115
Seegermanen 25, 40 f., 50, 95
Sigurd/Siegfried 42
Slagfiðr 9, 11, 18, 21
Slaven 69 f., 80, 91, 94
Sleipnir 33
Snorri Sturluson 17, 19, 33, 36
Südgermanen 8, 13, 16, 74
Tacitus 9
Thor 19, 51, 106
Tscheremissen 81, 103–105, 109, 111, 227, 230
Tschuktschen 13
Türken 58, 69
Ungarn 68, 111
Väinämöinen 12 f., 18, 24, 83
Vé 21
Velent 26, 67
Ves' 112
Viktoria 53
Vili 21
Vǫlundr 47, 49, 90
Vulcanus 75
Waräger 23, 26 f., 65, 69, 92, 95, 99, 112
Wäringer 26
Welund 47
Wieland IX–XI, XVI f., 3–27, 29–31, 34–56, 59 f., 62 f., 65, 67–75, 77–79, 87, 89–91, 93–95, 155, 187 f., 191, 193, 197, 207 f., 212
Wikinger 8, 11, 14, 26 f., 33, 35 f., 39, 52, 56, 59, 61, 65–67, 69 f., 78, 80, 83, 91–93, 95, 109, 114, 216, 222, 226, 228
Wodan 13, 30 f., 45, 91, 99 s. Odin
Wogulen 18, 81, 111, 113
Wolga-Bulgaren 69, 109
Wolga-Finnen 27, 58, 80, 100–102, 104 f., 109, 113, 115, 227
Wotjaken 80 f., 104 f., 109, 111
Wuffinga 40
Ymir 14
Zeus/Jupiter XVII, 56

Wissenschaftliche Autoren

Åberg, Nils 40
Alföldi, Andreas 29, 36, 42, 56–58, 60, 64, 68
Ambrosiani, Kristina 93
Arne, Ture Algot Johnsson 65, 67, 86, 118
Arvidsson, Rolf 33, 36
Aubin, Hermann 40
Baeseke, Georg 75
Baetke, Walter 33
Bakka, Egil 6, 34, 61, 63
Beck, Heinrich 5, 30, 36, 74, 90
Becker, Alfred 30, 47 f., 78, 85, 90, 94
Behm-Blancke, Günter 106 f., 110, 115
Beskow-Sjöberg, Margareta 106, 108
Betz, Eva-Maria 7, 14, 17, 46, 74
Birkhan, Helmut XV, 28 f., 109
Blake, Norman F. 46
Bøe, Johannes 34, 60 f., 180
Boer, Richard Constant 47, 73, 90
Böhme, Horst Wolfgang 40
Böhner, Kurt 71

Bóna, István 78, 111
Bouman, Arie Cornelis 16 f., 48
Brentjes, Burchard 56 f., 64, 178
Bruce-Mitford, Rupert L. S. 46, 94
Brückner, Wolfgang 37
Buchholz, Peter XV, 11, 13, 25, 28–30, 37, 58, 87
Bugge, Sophus 9–11, 25, 39, 79
Buisson, Ludwig 15, 29, 50 f., 74, 90
Chadwick, Nora K. 13 f.
Chase, Colin 46
Closs, Alois 20, 28
Collingwood, William G. 35, 53 f., 178
Comparetti, Domenico 95
Čudjakov, Michail Georgievic 103, 180
Davidson, Hilda R. Ellis 12, 26, 39, 46, 76, 84, 99, 114
Delcourt, Marie 75
Dillmann, François-Xavier XV, 73
Diószegi, Vilmos 28, 58, 82, 104
Du Bois, Thomas XV
Duerr, Hans Peter 16
Dumville, David N. 36
Eisenstädter, Julius 15
Eliade, Mircea XV, 22 f., 28, 36, 38, 75, 82–84
Ellmers, Detlev 109, 115
Erä-Esko, Aarni 24, 91
Evans-Pritchard, Edward Evan 37
Ferdinand, Johannes & Klaus 106, 108
Findeisen, Hans 15, 19, 25, 28 f., 36
Fleck, Jere 21, 28 f.
Foote, Peter 10, 26
Fritzner, Johan XV, 84, 90
Fromm, Hans XVI, 5, 12 f., 18, 20, 24, 58 f., 76, 80 f., 83, 95
Gening, Wladimir 10, 59, 101, 180
van Gennep, Arnold 38
Gladigow, Burkhard 104, 108
Glendinning, Robert 14
Gorjunova, Ekatarina 84, 103, 113, 180
Grimstad, Kaaren 14, 18 f., 48
Gschwantler, Otto 20, 77
Haavio, Martti 14, 18, 58, 83, 105
Hagberg, Ulf Erik 106
Harva (Holmberg), Uno 28, 57 f., 75, 77, 80–83, 103–105, 108, 111, 180 f.
Haseloff, Günther 32, 63
Hauck, Karl XV, 3, 8, 12 f., 17, 20 f., 25, 29, 33, 36 f., 39, 42, 47 f., 50–52, 56, 60, 63, 70, 72–74, 77, 94, 109, 154, 178
Heddaeus, J. 38
Helmbrecht, Michaela 66 f.
Herrmann, Joachim 24, 33, 67, 114
Herzfeld, Ernst 64
Heusler, Andreas 7, 24 f.
Holmström, Helge 15, 21
Hoppál, Mihály 58, 80 f., 180
Hyenstrand, Åke 27, 78
Iregren, Elisabeth 15, 107, 112 f.
Jankuhn, Herbert 8, 93
Jansson, Ingmar 27, 65, 69, 93, 100, 179
Jettmar, Karl 23, 37, 39, 57 f., 77, 79, 81
Jiriczek, Otto 9, 21, 78
Johansen, Ulla 24, 29, 36, 113
von Kabaraçek, Joseph Ritter 64
Kabell, Aage 99
Kahl, Hans-Dietrich 43
Karjalainen, Kusta Fredrik 18, 58, 103, 111, 113
Kiil, Vilhelm 70
Kirchner, Horst 7, 76, 89 f.
Kivikoski, Ella 58, 60, 91, 100–102, 112, 114, 117 f., 179 f.
Klindt-Jensen, Ole 32, 66, 87, 106
Koivuletho, Jorma 24
Kollautz, Arnulf 11, 76
Koppers, Wilhelm 105, 108
Kubarev, Vladimir Dmitrievič 110 f., 181
Kuhn, Hans 12, 36, 47, 59, 77, 85
Kunstmann, Christina XV
L'Orange, Hans-Peter 56, 64
Lamm, Carl Johan 64
Lang, James T. 35, 50, 53, 178 f.
László, Gyula 56 f., 63, 76, 111
Lauffer, Otto 16
von Le Coq, Albert 56 f.
Lehtosalo-Hilander, Pirkko-Liisa 61, 109
Leigh, David 42, 63
Lessing, Julius 64, 178
Liestøl, Aslak 26, 92
Lindblad, Gustav 8
Lindqvist, Sune 35, 50–53, 59 f., 74, 178 f.
Lommel, Andreas 58
Lönnrot, Elias 14, 76, 83
Maier, Rudolf 85, 88, 106, 110
Malinowski, Bronislaw 37
Marold, Edith 14, 17–21, 37, 51
Meuli, Karl 11, 14, 19, 24, 104, 107 f., 111 f.
Mitchell, Stephen 39
Mitscha-Märheim, Herbert 20, 74, 77

Mühlmann, Wilhelm 24, 84
Müller, Gunter 14, 43
Müller, Johann Bernhard 113
Müller, Wilhelm 9
Müller-Wille, Michael XI, 6, 15, 80, 93, 106, 108 f., 111, 117
Narr, Karl Josef 4, 76, 154
Nerman, Birger 27, 35, 50, 74, 77
Ohlmarks, Åke 12 f., 15, 18, 20 f., 28, 70, 83 f., 99, 104
Paulsen, Peter 65–69, 179
Paulson, Ivar 20, 58, 81, 107, 112
Petré, Bo 15
Picard-Schmitter, Marie-Thérèse 64
Piggott, Stuart 13, 106, 110
Ploss, Emil 38
Polomé, Edgar XV
Price, Arnold 17
Price, Neil 87
Pritsak, Omeljan 27, 65, 92
Radloff, Wilhelm 16, 103 f., 106, 181, 227
Rjabinin, Evgenij A. 27, 79 f., 180
Robert, Carl 32, 53
Roesdahl, Else 80, 87
Rosenfeld, Hellmut 7, 78
Roth, Helmut IX, XV, 4, 32, 78, 94
Rüss, Hartmut 27
Salin, Bernhard 32
Salo, Matt T. 58, 84
Sawyers, Peter 33, 36, 94
Scardigli, Piergiuseppe 25
Schier, Kurt 5, 20 f., 47, 89
Schmidt, Heinrich 64
von Schnurbein, Stefanie XV
Schröder, Dominik 28
Schröder Franz Rolf 8, 14, 74 f.
Serning, Inga 10, 61, 78 f., 117
Settis, Salvatore 32 42
Shetelig, Håkon 34, 50, 74, 78
Spicyn, Aleksandr 57, 76, 112
Sprandel, Rolf 38
Stalsberg, Anne 92
Stevenson, Robert 42
Stoklund, Bjarne 106
Ström, Åke 14 f.
Strömbäck, Dag 28 f., 33, 38, 65, 70, 84, 99
Strömberg, Märta 66 f., 69
Svennung, Josef 11
Tolley, Clive XV f.
Trier, Jost 16, 39
Uecker, Heiko 7 f., 26, 30, 34, 74 f., 78
Vajda, László XV–XVII, 5, 11 f., 14, 18, 20, 28, 62, 75, 81 f.
de Vries, Jan 8, 11, 13, 16 f., 30, 37, 47, 77 f., 85, 90, 106, 110
Weber, Gerd Wolfgang 36, 50 f., 70
Wenskus, Reinhard 7, 74
Werner, Joachim 34, 42, 57, 76, 152 f.
Wilson, David 32 f., 40, 47, 66, 71, 74, 94
Wolf, Alois 7–10, 12, 24 f., 47 f.
Wolfram, Herwig 25
Zachrisson, Inger 15, 107, 109, 112 f.
Zeus/Jupiter XVII, 56

Orte

Ägypten 64
Åland-Inseln 27, 92, 100
Aldeigjuborg 26, 92 s. Alt-Ladoga
Altai 86, 103–106, 109–111, 217, 227
Alt-Ladoga 24, 26 f., 59, 92 f., 112 s. Aldeigjuborg
Altomünster 11
Amerika 36, 81, 211
Archangelsk 63
Ardre XI, XVII, 8, 12, 15, 18, 21, 50, 52–55, 57, 59 f., 62 f., 71, 74 f., 79, 87, 89 f., 188, 203, 205–208
Arrasch (lett. Āraiši)-See 78
Auzon 47
Baghdad 64, 67
Bargello 53
Barsoff Gorodok (am oberen Ob) 86, 88, 118
Bedale 193
Bel'sk 11
Bergen 30
Beringmeer 61
Berkshire 46
Berlin 64
Birka 27, 93

Bjelogorje 113
Bolgar 92, 109, 112, 226
Bosau, Kr. Plön 87, 117
bottnischer Meerbusens (Österbotten) 91
Brescia 94
Bretagne 94
Broa 59
Byzanz 40
Cuerdale 65
Dalarna 10, 78
Dänemark 80, 106, 117
Daxlanden 52, 63, 67, 191
Dnjepr 69
Drocksjö, Ksp. Ängersjö, Hälsingland 10
Dublin 93
Eggja, Sogndal 17
Eidet Indre, Skjervøy, Nord Troms 118
England 12, 30, 36, 46, 53, 65, 67, 71, 153
Eurasien XVII, 15, 20 f., 23, 25, 29 f., 34, 44 f., 56, 58, 62, 69 f., 72, 81 f., 85, 89, 91, 94, 99–101, 107 f., 155, 217, 220
Festland-Schweden 62, 78, 91, 93, 100 s. Schweden
Finnland 11, 59, 62, 83, 91, 93, 105, 114 f.
Finnmarken 9, 62
Fyrkat 80, 87, 117
Germania 25, 109
Gotland XVII, 8, 10, 14, 18, 33, 45, 50–55, 59 f., 62, 66, 70 f., 78 f., 93, 188–190, 192, 205 f.
Gråträsk, Norrbotten 117
Haithabu 66, 152
Halogaland 9
Haug, Øyer, Oppland 118
Hauho-Männistönmäli 117
Hebriden 73
Heorot 46
Himmelsfeld 71
Indien 15
Ingermanland 102
Irak 64, 68
Iran XVII, 56–59, 63, 65, 68–70, 74, 92, 155, 214 s. Persien
Irish Sea 94
Irland 73
Island 35, 38, 65 f.
Itil am Kaspi-See 92
Jaroslavl 27, 92
Jellinge 65 f., 68, 212 f.
Jenissej 58
Juupajoki, Finnland XVII, 58 f., 62, 204
Kairo 64
Kama 61, 63, 79, 86, 101, 103, 210
Kampi, Lettland 86, 88
Karelien 60 f., 118, 209
Kasan 105, 230
Kaspi-See 70, 92
Kaukasus 68
Kent 40
Kiev 68 f.
Killerup 74
Kokemäki-Leikkimäki 117
Kokor' 110, 227
Königsberg 84, 219
Kopenij 68
Köyliö-Kjuloholm 117
Kudyrgė, Hochaltai 111
Kulaika 58
L'Anse aux Meadows 36
Ladoga XVII, 27, 59, 80, 91 f.
Ladoga-See 26, 70, 79, 86, 92 f., 226
Lappland 61
Lappmarken 9, 113, 117
Leeds XVII, 35, 53–55, 94, 193–197
Lettland 78, 88
London 38, 66
Mammen (Bjerringhøy) 65 f., 68, 80, 87, 117, 212 f.
Mikkeli-Tuukkala 117
Mittelasien 58, 68
Mitteleuropa 76, 85, 93, 108
Mittelmeer 34, 94
Mittelschweden 91 s. Schweden
Münster/Westfalen IX, 3–5, 37, 108
N. Bredsundsnäset, Ksp. Transtrand, Dalarna 10
Nagyszentmiklós 63
Nemda bei Kasan 105, 230
Nesseby, Nordvaranger, Nord Troms 118
Nishapur 68 f., 214
Nord-Ostseebereich 40 f., 72
Nord-Norwegen 9, 80
Nordasien 81
Norden 12 f., 15, 26, 29 f., 32, 44, 53, 65–70, 89, 91, 95, 108, 114 f.
Nordendorf 154, 185
Nordengland 8, 12, 53 f., 63, 65–67, 69 f., 72, 75, 153, 193
Nordeurasien 15, 20 f., 23, 29, 34, 58, 62, 69 f., 72, 89, 91, 94, 99, 107 f., 217, 220

Nordeuropa 85, 94
Nordmeer 62
Nordost-Russland 26
Nordosten 95
Nordschleswig 11
Nordsee 8, 40, 42 f., 71, 94
Nordseeraum 40
Nordtibet 20
Northumbrien 73
Norwegen 9, 14, 25, 80, 118
Nordwesteuropa 94
Novgorod 92
Nydam 63
Oberdorla 106
Öland 66
Österbotten 91
Österled 92
Ordos-Gebiet 56
Ostfinnmark 62
Ostfriesland 36
Ostschweden 92 s. Schweden
Ostsee 6, 8, 26, 41 f., 59, 65, 69, 71 f., 74, 78, 91–93, 95, 99 f., 112, 114
Ostskandinavien 8
Palermo 56, 64, 199
Pečora bei Archangelsk in Westsibirien 63
Perm XVII, 10, 18, 21, 57–63, 80 f., 87, 91
Persien 105 s. Iran
Pješkovo im Kama-Gebiet 63
Pontus 59, 65, 92 s. Schwarzes Meer
Quedlinburg 64, 199
Redikor 58, 63
Ribe/Ripen, Nordschleswig 11
Rönnåsvadet, Ksp. Lillhärdal, Jämtland 10
Rostow 27
Rostow-See 103
Rostow-Suzdal 84, 103
Russland 23, 26, 66, 69, 79, 92, 100, 105
Sæterhaug, Kvænanger, Nord Troms 118
Sævarstaðr 10, 48, 51
Schwarzes Meer 70 s. Pontus
Schweden 9 f., 14 f., 65, 78, 80, 91 f., 100, 117, 228
Schweindorf, Ostfriesland 36, 74
Sherburn in Yorkshire 35, 67, 193
Sibirien 14, 29, 58, 61–63, 75, 77, 82, 103, 118, 218
Siegen 7
Siljan-See 78
Sizilien 64
Sollerön 78
Sowjetunion 86, 114, 118
Steinvold, Karlssøy, Nord Troms 118
Stora Förvar 78
Stora Hammars 12, 45, 51–56, 63, 70–72, 74 f., 189–191
Stora Karlsö 10, 62, 78
Süd-Norwegen 118 s. Norwegen
Süd-Schweden 93 s. Schweden
Süden 56, 86, 107
Südfrankreich 94
Südrussland 23, 66, 69, 79
Surgut 86
Sutton Hoo 40
Suworowo an der Vjatka 10, 101 f., 113, 225 f.
Tarasov 57, 61, 87, 112, 210
Tjängvide 33
Tjugoholm 78
Tschuktschenhalbinsel 61
Tuwa 104
Uhtua, Weißmeer-Karelien 57, 60–62, 79 f., 88, 90, 118, 209 f.
Ungarn 68
Unna Saiva, Ksp. Gällivare, Lappmarken 117
Uppåkra 67, 231
Uppland 40, 91, 93
Uppschweden 10 s. Schweden
Uzuntal 111
Várpalota 25
Västerled 93
Västgötaland 16
Vendel 40
Vinland 36
Vjatka 101
Wayland's Smithy 46
Weißmeer-Karelien 60 f., 118, 209
Westen 56, 92 f., 95
Westeuropa 76, 85, 93
Westfalen 7 f.
Westsibirien 58, 63, 218
Westtibet 56
Wolfstäler 9, 17
Wolga 27, 69 f., 79, 101, 109
Wolga-Oka-Gebiet 100
York 65 f., 71, 93
Yorkshire 67
Zentralasien 15, 115

Texte

Aberglaubenliteratur 37
altenglische Spruchdichtung 79
altisländische Überlieferung 16, 28, 36, 45, 72, 75, 91
Beowulf-Epos 12, 36, 46
Buchepen 36
Codex Regius 47 s. Lieder-Edda
De consolatione Philosophiae (Boethius) 39, 46
Deor 46 f., 78
Eiríks saga rauða 36
Elegie 47
Gesetz von Västgötaland (um 1170) 16
Goldnermärchen 19
Götterdichtung 37, 77
Heimskringla (Snorri Sturluson) 17
Heldenlied 8, 24, 77
Historia Langobardorum (Paulus Diaconus) 11, 74
Historien (Herodot) 11
– Inschriften s. Runen
– alttürkische I. 103
– arabische I. 69
– Brakteateninschriften 16
– Kufi-I. 68
Kalevala 12, 20, 76, 83
Königsberger Handschrift (15. Jhd.) 84, 219
Lapponia (Johannes Schefferus) 85, 219
Lieder-Edda XVI, 72 s. *Codex Regius*
Magia Naturalis (Giambattista della Porta) 37
Märchen 19, 22, 74 s. Goldnermärchen
Merseburger Zaubersprüche 38
Nestorchronik (*Povest' vremennych let*) 65, 84s.
Ǫrvar-Odds saga 73
Povest' vremennych let s. *Nestorchronik*
Runen 11, 17, 47, 36, 83, 92
Sagas 30, 32, 35, 41, 83, 95
Skaldendichtung 99
Snorra-Edda (Snorri Sturluson) 19, 33, 36
Sturlaugs saga starfssama 26
Þiðreks saga 7, 20, 24–26, 30, 38, 48, 67, 74
Vatnsdœla saga 84
Vergil-Kommentar des Servius (5. Jh.) 75
Vermehrte Newe Beschreibung Der Muscowitischen vnd Persischen Reyse (Adam Olearius) 105, 108, 227
Vita Columbani et discipulorum eiuas (Jonas von Bobbio) 13
Vita Merlini (Geoffrey von Monmouth) 7
Vita Severini (Eugippius) 34, 78
Vǫlundarkviða s. Wielandlied
Vǫluspá (um 1000) 12, 20, 87, 89
Waldere-Fragmente 46
Wielandlied 7–12, 14–18, 20–23, 25 f., 30, 35, 46–48, 50–52, 55, 59, 62, 72–74, 77 f., 89–91, 95
Zehn Bücher Geschichten (Gregor von Tours) 74, 78

Bilddenkmäler

Agilulf-Stirnplatte im Bargello 53
bedruckte Baumwollstoffe aus dem Quedlinburger Schloss 64, 199
Beinschnitzerei im Mammenstil aus der Themse bei London 66
Bildstein von Ardre VIII (8. Jh.) XI, XVII, 8, 12, 15, 18, 21, 50, 52–55, 57, 59 f., 62 f., 71, 74 f., 79, 87, 89 f., 188, 203, 205–208
Bildstein von Stora Hammars 12, 45, 51–56, 63, 70–72, 74 f., 189–191
Bildstein von Tjängvide 33
Brakteat von Várpalota 25
Brakteaten aus Killerup 74
Brakteatenfibel aus Daxlanden 52, 63, 191
Bronzefibel von Tarasov 57, 61, 87, 112, 210
Eggja (um 700) 17
Fibelpaar aus Nordendorf 154
Franks Casket XVI f., 7, 46–48, 50, 55, 74, 94, 186 f.
Kleinbronze aus Uhtua 57, 60–62, 79 f., 88, 90, 118, 209 f.
Kreuzschaft aus der Stadtkirche von Leeds XVII, 35, 53–55, 94, 193–197
Lipsanothek von Brescia 94
Ortband aus Haithabu 66

Ortband von Nydam 63
Ortband aus Öland 66
permische Bronze aus Juupajoki in Finnland XVII, 58 f., 62, 204
Plakette in Durchbrucharbeit, Pečora bei Archangelsk in Westsibirien 63
postsāsānidische Silberschale 58
Riemenzungen von Redikor 58, 63
Runenkästchen von Auzon 47 s. Franks Casket
Runensolidus aus Schweindorf, Ostfriesland 36, 74
Säbel aus Nishapur 68 f., 214
Säbel Karls des Großen 67 f., 213
Schmuckkette aus Savo 61
Steinfragment aus Bedale 193
Steinfragment aus Sherburn in Yorkshire 35, 67, 193
vergoldeter Bronzebeschlag aus Uppåkra 67, 231

Wörter

ags. *featherac* (‚Flügel') 90
ags. *Welandes geweorc* 46
ags. *Wēlandes Smiððe* 46
altengl. *wyrm* (‚Wurm, Drache, Schlange') 16
althdt. *hagazussa* (‚Hexe') 16
altnord. *álfa ljoði* (‚Albenfürst') 43
altnord. *álfar* (‚Alben') 77
altnord. *álfar ok æsir* (‚Alben und Asen') 7
altnord. *brjóstkringlur* (‚Brustschmuck') 35
altnord. *fit* (‚Schwimmhaut') 49, 90
altnord. *fitfuglar* (‚Schwimmhaut der Wasservögel') 90
altnord. *ǫl* (‚Bier') 13
altnord. *orm* (‚Wurm, Drache, Schlange') 16
altnord. *reginnaglar* (‚Götternägel') XV
altnord. *seiðhjallr* (‚Zaubergerüst') 70
altnord. *seiðmenn* (‚Zauberer') 26
altnord. *seiðr* (‚Zauber') XV, 84
altnord. *tunriður* (‚die auf der Hürde reiten') 16
altnord. *veig* (‚Kraft') 13
ewenkisch *marylja* (‚mythischer Zaun') 16
finnisch *ilma* (‚Himmel') 80
finnisch *runo* (‚Lied') 83
lat. *scretefennae* (‚Schreitfinnen') 11
niederdt. *vittek* (‚Fittich') 90
run. *alu* 13
run. *wela(n)du* 36, 74
wotjakisch. *in[m]* (‚Himmel') 80

Sachen

Abschlagen des Kopfes 74, 78
Adler XVII, 18, 56, 58, 64 s. Himmelsadler
adventus-Schema 52 f., 192 s. Empfangsszene
Albenfürst 7, 22 f., 43
Alk 15, 18, 20, 57, 60–62, 79, 90, 203, 207–210
– Riesenalk 62, 79; Schopfalk 61, 79; Tordalk 62, 211
alter-ego 4, 16, 18, 20, 43 f., 48, 52, 55 f., 79, 90, 185
Amboss 48 s. Steckamboss
Amulett s. Bärenkrallen-A.
Anhänger 61, 79 f., 87, 101 f.
– Blech-A. 88; durchlochte A. 88; fußförmige A. 85, 87, 102, 112, 225; kreuzförmiger A. 80, 87; pferdeförmige A. 103; Schwimmvogel-A. s. d.; Schwimmvogelfuß-A. s. d.; tierförmige A. 79; vogelförmige A. 80, 101; Vogelfuß-A. s. d.
Anhängerkreuz 80
Arm 16, 53 f., 63, 66
Astragalen 111
Auge 15 f., 19, 47 f., 60 f. s. Vogelauge
Awarenzeit 76, 111
Bär 9, 18, 107, 112, 115
– Bären-Metamorphose 18
– Bärenfell 13 f., 21, 48
– Bärenfleisch 48
– Bärenjagd 9, 15
– Bärenklauen 15
– Bärenknochen 15, 112, 115

– Bärenkrallen-Amulett 112
– Bärenphalangen 228
– Bärentatzen 113
– Bärenzeremoniell 107
Baum 9, 15, 99, 104 f., 108, 112
– Birke 9; Föhre 9; Lärche 110 f.
Beigaben 10, 14, 26, 39, 68, 101, 113
– Beine 53 f., 84, 90
– Beinknochen 88
Beinschnitzerei 66, 71
Beißgebärde 15 f.
Berserker 14 s. Wolfshäuter
Berufung 19, 75
Bestattung 108, 110 f.
– Brand-B. 46; Rinder-B. 111; Schaf-B. 111
Biber 18, 100 f., 112
– Biberfelle/-pelze 112
– Bibertatzen 100 f., 112, 224
Bier 12 f., 48, 54
– Gersten- und Getreide-B. 12; Schlangen-B. 12
Bilddenkmäler 6, 9, 29, 31 f., 34 f., 45, 52, 72, 75, 83, 87, 89, 91, 94, 99
Bildermagie 37
Bildprogramm 29, 50 f., 94
Blasebalg 20, 50
Blick 16, 47
– böser B. 16
– Blickgebärde 15, 47
Blutblase 67
Blutstropfen 67
Böcke (Thors) 19, 106
Bogenschütze 9
Brakteaten-
– Bilder 109
– Fibel 52, 63, 191
– Kunst 25, 109
– Meister 16
Brauch 13 f., 34, 38, 93, 105, 110, 115
– Beigaben-B. 68; Bestattungs-B. 110; Fest-B. 15; Grab-B. 100; Opfer-B. 44, 110, 112, 114 f.; Volks-B. 33
Brauchtum 14, 107–111
Bronzen XVII, 57–59, 61–63, 80, 87 f., 102, 112, 203 f., 210, 215
– Bronzebeschlag 67
– Bronzeguss 102
– Bronzeringe 102
– Bronzeverarbeitung 102
– Bronzezeit 75
Bruder 7, 9, 11, 15, 17 f., 30, 47, 51, 67
Dichtermet 13, 18, 51
Doppelköpfigkeit 57, 64
Drache 16, 66
Eber 19, 106 s. Sæhrimnir
Edelmetalle 10
Edelsteine 19
Eingeweide (Stier) 106
Eisen 10, 19, 82
– Eisenarbeit 19
– Eisendraht 19
– Eisenstange 17
– Eisenzeit 62, 228
Ekstase 12, 14, 20, 28 f., 75, 84, 104
– Ekstasemittel 13
– Ekstasetechnik 13, 28, 44, 103
Elementargedanke 11, 103
Elementargeister 22 f., 85
Elfenbeinschnitzereien 71
Empfangsszene 52 f. s. *adventus*-Schema
Epauletten 82, 101
Erdgeister 108
Erdschöpfung aus dem Wasser 20 f., 89 s. Kosmogonie
Erdtaucher 83, 112, 114, 220
– Erdtaucher-Symbolgut 99
Extremitäten 20, 103 f., 106
– Schwimm-E. 100; Tier-E. 109
– Extremitätenopfer s. Opfer
Falke 17, 66, 83
Fell 10, 13 f., 104–106, 108 f., 112 s. Opfer s. Bärenfell, Biberfell, Kalbsfell, Pferdefell, Schafsfell, Schlaffell, Stierfell, Stutenfell, Tierfell
Feuer 16, 29, 37, 105, 108, 113
Fibeln 35, 61, 78, 154
Finnenkönig 9, 11, 24, 30
Finnenweiber 84
Fisch 17 f., 51, 107 s. Hecht 18, Lachs 50
– Fischfang (Thors) 50 f.
Flügel 30, 53 f., 60, 62 f., 66 f., 88, 90, 231
– Flügelapparat 53
– Flügelwesen 44, 50, 54 f., 57, 65, 70, 79
Flug XVII, 22 f., 90
– ekstatischer F. 22; magischer F. 22, 75
– Flugapparat 7, 29, 47 f., 52 f., 55
– Flugbild 60 f.
– Flugfähigkeit 79
– Fluggewandung 50 f.

– Flughemd 21
– Flugmotiv 30
– Flugring 21, 47 f.
– Flugvermögen 30 f.
Frauengestalt 50, 54, 60
Fruchtbarkeit 81
– Fruchtbarkeitsspender 13
Füllen 105, 111
Füllhorn 52 f.
Fuß 20, 49, 80, 90 s. Menschenfuß, Pferdefuß, Schwimmfuß, Tierfuß, Vogelfuß, Wasservogelfuß
– (Ren) 111; (Schwan) 90
– Fußgabe 111
– Fußhaut 90
– Fußknochen 103
– Fußsehnen 11, 48
Gans 81, 104 f., 113
Gänsefeinern (Nitrierung) 38
Ganymed-Schema XVII, 56–59, 61, 63, 65–67, 69 f., 198, 200–202
Garuda-Motiv 57, 202
Gedärm (Schaf) 106
Geister 16, 18, 33, 39, 44, 57 s. Hausgeister, Hilfsgeister, Schutzgeister, Wassergeister
Geisterwelt 18
Gelage 53, 106
Geschmeide 77 s. Schmuck
Gesicht 43, 54, 57–59, 66
Gestaltentausch 4, 12, 17 f., 20 f., 43–45, 50, 52, 75, 90, 114
Gewässer 100, 106, 108, 115 s. Wasser
Götzenbild 106, 113
Gold 24, 35, 47, 65, 67 f., 74, 231
– Goldbrakteaten 25, 33
– Goldkanne 68
– Goldläuterungswunder 38
– Goldring 13, 21, 23
– Goldschmied 3, 38 f.
Göttin der Vögel 113
Grab 10, 15, 26 f., 39, 53, 61, 64, 86–88, 100 f., 108, 110 f., 113, 117 f., 225
– Frauen-G. 27; Fürsten-G. 68; Gang-G. 46; Königs-G. 40; Prunk-G. 40, 87; Reiter-G. 68; Schamanen-G. 113; Schiffs-G. 40; Schmiede-G. 10, 37, 101, 113, 154; Völva-G. 87; Wielands G. 39
– Grabfunde 14, 37, 86, 100, 111, 154, 228
– Grablegung 93
– Grabstein 33, 53, 71
– Gräberfeld 10, 25, 61, 86, 101
Gürtel 69, 102
– Gürtelgehänge 101 f., 112
Gussform 69, 78, 102
Halbgott 22 f., 31, 39, 45
Halsring 21, 50 f., 60
Hammer 9, 50, 54, 113
Händler 26, 59, 70
– Fern-H. (gotländische) XVII; Produzenten-H. (gotländische) 59
Handel 8, 24, 59, 65, 68, 91–93, 95, 105, 112, 216
– Fern-H. 216; Pelz-H. 91; stummer H. 46; Tausch-H. 59
Handwerk XVI, 8, 10, 26, 37, 39–41, 46, 59, 78, 102, 154
– Kunst-H. 32; Schmiede-H. XVII, 38, 59, 91, 155
Handwerker 23, 27, 37, 78
– Fremd-H. 77 f.; Herrschafts-H. 23, 79; Metall-H. 38; Wander-H. 24
– Handwerkerraub 34
Haupt s. Kopf
Haupt(hilfs)geist 15, 17 f., 104 s. Hilfsgeister
Haus-
– Geister 113
– Vieh 90
Haut 90, 111 s. Fußhaut, Schwimmhaut
Heidentum 14, 35, 55, 73
Heiler 28, 84
Heilkräuter 38
Herrschaft 16, 65, 78 f., 93
Herrscher 16, 23 f., 64
Hilfsgeister 15, 18, 21, 75, 81 f., 104, 112 f.
Himmel 7, 22, 39, 80 f., 89, 103
– Himmelfahrt des Schamanen XVII, 57
– Himmelfahrtsmotiv 64, 199
– Himmelsadler 57
– Himmelsflug XVII, 56 f., 75, 103
 – des Schamanen 57, 61, 87
– Himmelsgott 80 f., 103–105, 112 s. Inmar
 – permischer Himmelsgott 21
– Himmelsritt 104
Hinken 19, 48, 75, 77
Hirn 107
– Hirnkapsel 11, 74
– Hirnschale 19, 48, 74
Hochgott 20, 45, 105, 113
Hort s. Schatz

Hydronymie (finnisch-ugrische) 80, 216
Idol s. Götzenbild
Initiation 12, 14, 58, 75
Insel 9 f., 17, 49, 61, 78, 90, 93, 153 s. Åland-I., Gotland, Stora Karlsö, Solerön, Sævarstaðr, Tjugoholm
Jagd 10 f., 44, 47, 62, 78, 107
– Bären-J. 9, 15; Pelztier-J. 10; Vogel-J. 10, 113
Jäger 10, 17, 61, 107, 107, 113
– Jägerkulturen 19
Mammen-Stil 65 f., 68, 212 f.
Jellinge-Stil 65 f., 68, 212 f.
Jenseits 13 f., 18, 53, 56, 70, 89
– Jenseitsflug 18, 22 f., 58, 75, 114
– Jenseitsreise 12, 18, 20, 75, 82 f.
Junkturen 42, 57 f.
Kaiserzeit (römische) 35, 52, 106, 108 f., 115
Kalb 13, 19
– Kalbsfell 18
Kieferknochen 19
Kinn 66
– Kinnbacken (Kalb) 19
Klauen (Stier) 106
Kleinbronzen 59, 66, 79, 90
Knochen 10, 19, 30, 104–107, 113
– Knochenbearbeitung 10
– Knochengerüst 58
– Knochenkämme 93, 222
– Knochenopfer 13, 15, 58, 104, 107–109, 111 f., 115, 227
– Knochenseele 19 f., 104, 113 f.
– Knochentiegel 76
Köhlerei 10, 78
König 3, 10, 23, 38 f., 46 f., 49 f., 52, 67 f., 77 s. Alboin, Alfred, Chlotar II., Dagobert I., Nidud, Salomo
– Königreich 65 f., 71, 93, 95
– Königsgrab 40
– Königshof 48 f.
Königin 15, 17, 23 f., 48 f., 78 s. Giso
Königssöhne 48
Königstochter 48, 50 s. Bödwild
Körper 13, 17, 53, 58, 60, 104
Körperteile s. Arm, Auge, Beine, Eingeweide, Extremitäten, Fell, Flügel, Fuß, Gedärm, Gesicht, Haut, Hirn, Huf, Kinn, Klaue, Knochen, Kopf, Kralle, Mark, Nase, Ohr, Pelz, Schädel, Schnabel, Schwanz, Sehnen, Skelett, Tatze, Zahn
Kopf 11, 18–20, 27, 48, 53, 58, 60 f., 66 f., 74, 78, 88, 103, 106, 110–112 s. Doppelköpfigkeit, Mehrköpfigkeit, Pferdekopf, Schafskopf, Stierkopf, Vogelkopf
Kosmogonie 81, 86 f., 89 f., 99
– aquatische K. 81, 86 f., 89 f. s. Erdschöpfung
Kosmologie 20, 75
Kraft 13, 32, 37, 4
– Anziehungs-K. 22; Feuer-K. 16; Lebens-K. 11; Vexier-K. 16; Zauber-K. 47, 83
Kreuz 53, 55, 70 f., 80, 84, 94 s. Anhänger
– Hoch-K. 194; Holz-K. 71; Stein-K. 70
Kreuzzugszeit (karelische) 61
Kult 5, 13, 77, 114 f.
Kultur XVI, 7 f., 11, 15, 17, 20 f., 24, 29, 37, 40 f., 44, 58, 75 f., 81, 83, 88, 91 f., 94 f., 103, 106, 109, 113 f., 228
– aselinskische K. 10, 101, 226; geistige K. 44, 92 f.; Hof-K. 25, 40; materielle K. XVI, 6 f., 40 f.; Misch-K. 94; Newolino-K. 61; Sopki-K. 26 f.; Vendel-K. 40; Volks-K. 15, 40
Kulturbeziehungen 9, 41, 59, 86, 93 f.
– angelsächsische K. 91; frühmittelalterliche K. 42; nordgermanisch-finnische K. XVII, 59
Kulturheros 21
Kulturen XVI, 16, 19, 41, 94 s. Jägerkulturen, Schamanenkulturen
– frühgeschichtliche K. 32, 88; subarktische K. 107
Kulturgüter 80, 92 f., 109
Kunst 39
– Bild-K. 33, 192; Brakteaten-K. 25; Gebrauchs-K. 68, 102; Klein-K. 72; Schmiede-K. 9; Schneelauf-K. 11; Zier-K. (in Metall) 32
Kunstfertigkeit 24
Leib 19, 50, 53, 55, 83, 102
Leichen 17, 48
– Kinder-L. 73; Prinzen-L. 19
Luchs 18, 107
Magie XV f., 13, 17, 21–24, 28 f., 30–34, 36–39, 44, 48, 58, 73–75, 80, 106, 113 f. s. *seiðr*, Zauber
– Bild-M. 37; Regenerations-M. 15
magische –
– Flucht 22 f., 54
– Gegenstände 23
Männerfigur 53, 63, 100
Mark 107

Medizinmann 44, 104
Meeresinsel 10, 48, 78 s. Sævarstaðr, Stora Karlsö
Mehrköpfigkeit 51, 62
Mensch XVII, 7, 14, 16, 20, 22 f., 35, 39, 43, 49, 55–58, 63 f., 66 f., 75, 77, 81, 90, 103 s. Mischwesen, Tiermenschen, Vogelmensch
Mensch/Tier-
– Metamorphose 4, 18, 43, 55, 63
– Motive 57
– Ornithophanie 63
– Vexierbilder 62
Mensch/Wurm-Metamorphose 17
Menschenfigur 55, 58 f., 63, 67
– geflügelte M. 231
Metall 24, 29, 32, 37 f., 59, 65, 70 f., 113 s. Bronze, Edelmetall, Eisen, Gold, Silber, Zinn
Metamorphose 4, 18, 29, 48, 50 s. Bären-M., Mensch/Tier-M.
Met 105 s. Dichtermet
Mischwesen 15, 18, 51, 57, 62, 65, 85
Missionierung 13, 80, 84
Mond 82, 105
Mord 49 s. Tötung
Möwe 18, 83
Münzen 65 s. Dirhem 65; Golddinar 65
Mythologem 15, 22, 74
Mythologie XVI, 4, 14, 32–34, 37, 54, 62
Mythe/Mythos XVII, 14–16, 19 f., 22, 24, 56, 59, 73 f., 75, 77, 79, 81 f., 87, 99, 101, 105
– Erdschöpfungs-M. 89; Götter-M. 75; Hephaistos-M. 74 f.; Schöpfungs-M. 100; Tauch(vogel)-M. s. d.; Ursprungs-M. 36; Weltschöpfungs-M. 81; Wieland-M. 17, 19, 22, 29, 35, 45, 73, 75, 79; Ymir-M. 14
Nase 66
Niederlegung 106 f., 113
Nord-Ostseeblock 93, 99, 222
Nordseeblock 8, 25 f., 30, 40, 43, 73 f., 79, 93
Ohr 90
Ohrgehänge 88
Opfer 81, 103–108, 110, 115
– Begleit-O. 111, 113; Extremitäten-O. 114; Fell-O. 114; Knochen-O. s. d.; Pferde-O. s. d.; Stier-O. 227; Tier-O. s. d.
– Opferbräuche 44, 110, 112, 114 f.
– Opferempfänger 104, 108
– Opferfest 230
– Opferfüllen 105
– Opferfund 58
– Opfergaben 113
– Opfergrube 111
– Opfermahl 104 f.
– Opfermoore 106
– Opfernde 105
– Opferpferd 105
– Opferplatz 106, 108
– Opferriten 104, 107 f., 114 f.
– Opferroß 111
– Opfertier 104, 107, 111
– Opfertisch 104
– Opfervollzug 105
– Opferzeremonie 103
Ornamentik 42, 61, 69
– Flechtband-O. 67; iranisch-arabische O. 65; Pflanzen-O. 67 f.; Tier-O. 6, 32
Ornithophanie 62 f., 68, 71 f., 75, 82, 87, 89 s. Vogel –
Palmetten 67
Panzerkleid 46
Pektorale 18, 58, 60–62, 82, 101 f.
Pelz 10, 59, 112 s. Biberpelz, Fell
– Pelzhandel 27, 91–93, 99
– Pelztiere 10, 107, 112 f., 115
  – Bär s. d.; Fuchs 107; Luchs s. d.; Vielfraß 107; Wolf s. d.; Zobel 107
– Pelztierjäger 113
– Pelztierjagd 10, 62
Pferd 13, 15, 52, 101, 103–106, 108–111, 115, 227 s. Opferpferd, Ross, Stute, Zauberpferd
– Pferdebilder 101
– Pferdefell 103 f., 106, 110 f.
– Pferdefiguren 102
– Pferdefleisch 104, 110
– Pferdefuß 39, 110
– Pferdehäute 110
– Pferdehufe 103, 112
– Pferdekopf 101, 103 f., 110–112
– Pferdemotiv 101, 103
– Pferdeopfer 81 86, 103–106, 109, 111, 115, 227
– Pferdephalangen 106, 111
– Pferdeprotomen 101
– Pferdeschädel 106, 108, 111
– Pferdeschwanz 110
– Pferdesymbole 112 f.

– Pferdezähne 111
Phalangen 103, 106, 108, 111 s. Bären-Ph., Pferde-Ph.
Prinz 19 f., 20, 48 f.
Prinzessin 49 s. Bödwild
Protome
– Pferd-P. 101; Raubvogel-P. 52; Tier-P. 58, 63
Psychopomp s. Seelenführer
Rache 12, 14, 16, 19 f., 22–24, 48 f., 73 f., 77
Raub
– des Dichtermets 51
– des Ganymed XVII
Raubvogel 15, 17, 52 f., 55, 60 f., 66
– Ornithophanie 75
– Protome 52
– Köpfe 60
Rausch 13
– Rauschmittel 13
Regeneration 13, 15, 19, 104, 106–109, 112–114
Reiter 52
– Reiterfigur 69
– Reitergräber 68
– Reiternomaden 95, 155
– Reiterpaare 100
– Reitervölker 56
Reittier des Schamanen 104
Religion 8, 33, 37, 114 s. Heidentum
– altnordische R. XV; Brakteaten-R. XV; Gentil-R. 12, 25, 30 f., 45, 73, 89, 91, 99; germanische R. XV, 70; Hoch-R. 73; Odins-R. 14, 17, 21, 23, 37, 43, 72, 89, 91, 114; Offenbarungs-R. 56
Riemenzungen 58, 69, 102
Riesenvogel 51, 62
Rind 90, 105, 108, 111, 115
Ring 13, 16, 21, 39, 47 f.
Riten/Ritual/Ritus 11, 19 f., 46, 101, 105, 107, 113, 115
– Begräbnis-R. 70; Initiations-R. 58; Jagd-R. 107; Opfer-R. s. d.; Traum-R. 20
rituelle/r/s –
– Anschauungen 23
– Ekstase 12, 14, 20, 29, 75
– Erlebnisse 44
– Motive 14
– Opferbrauch 114
– Praxis 103
– Trinken 13
– Vorstellungen 22, 75
Ross s. Pferd
– Götter-R. 33 s. Sleipnir
– Opferross s. d.
Runenkästchen s. Franks Casket
Säbel 68 f., 214
– Karls des Großen 67, 213
Sage 9, 15, 25, 32, 36
– Helden-S. 8, 36 f.; Rache-S. 47; Sigurd/Siegfried-S. 42, 44–46, 73; Ursprungs-S. 29; Volks-S. 46; Wieland-S. 14
Satansvögel 113
– Schädel 11, 88, 109 s. Pferdeschädel
– Schädelbecher 11, 20, 48, 74, 77
– Schädelkalotte 11, 20
– Schädelöffnung 103
Schaf 90, 105 f., 108, 111, 115 s. Hammel 111
– Schafsfell 106
– Schafskopf 106
Schamane XV–XVII, 13, 15–22, 24, 28 f., 31, 37, 44, 57, 61, 70, 75, 82–85, 104, 114
– altaischer Sch. 104; burjatischer Sch. 15; eurasischer Sch. 44; ewenkischer Sch. 16; finnisch-ugrischer Sch. 70; jakutischer Sch. 82, 114; lappischer Sch. 85; nordeurasischer Sch. 82, 85
– Schamanenausrüstung 21, 75
– Schamanengerät 76
– Schamanengrab 113
– Schamaneninitiation 19
– Schamanenkampf 21, 75
– Schamanenkulturen 18
– Schamanenmotiv (permisches) 59
– Schamanenröcke (jakutische) 82, 218
– Schamanenstäbe 90
– Schamanentracht 82, 218
– Schamanentrommel 104
– Schamanentum 7, 12 f., 19, 22, 25, 31, 44 f., 76, 82, 89, 103, 113 f.
Schamanin 17, 84
– jakutische Sch. 17
Schamanismus XV f., 5, 12, 15–18, 20, 23, 25 f., 28 f., 31, 34, 44 f., 57 f., 61 f., 69 f., 72, 75–77, 82 f., 86 f., 89, 91, 99 f., 103, 112–115
– eurasischer Sch. 82, 100; ewenkischer Sch. 16; finnischer Sch. 86, 88; finnisch-ugrischer Sch. 70, 114 f.; jakutischer Sch. 82; lappischer Sch. XV, 70, 84–86, 115; *noaide* Sch. 99; nordeurasischer Sch. 23,

62, 69, 72, 89, 91, 99; nordtibetanischer Sch. 20; ugrischer Sch. 84
schamanistische/r/s –
– Bronzen 57 f., 87, 112, 203, 210
– Deutungsperspektive 29, 58
– Ekstasetechnik 28
– Hilfsgeistervorstellung 18, 21
– Jenseitsflug 23, 58
– Konzept 89
– Kulturmuster 21, 44, 58, 76, 83, 103
– Opferriten 114
– Praktiken 14, 28, 58, 76 f., 99, 112
– Seance 85, 113, 219
– Schmiedung 19
– Seelenvorstellungen 107
– Trommelgesänge 99
– Überlieferung 15, 89
– Vogelfiguren 61
– Vorstellungen 14, 18, 21, 30, 76, 99 f.
– Vorstellungskomplex 19, 22, 28, 44 f., 75, 83, 85, 87, 99, 112
– Züge 28, 58, 83, 95
schamanoide –
– Einflüsse 31
– Praktiken 14, 70, 94
– Vorstellungen 14, 86, 94, 109
– Züge 12, 17, 21, 23–26, 29 f., 72, 76, 89, 99, 109, 114 f.
Schatz 3, 10–12, 24, 27, 47, 65, 67
– Schatzkästchen 47
– Schatzkiste 78
– Schatztruhe 11, 48
Schlaf 13 f.
– Schlaffell 14
– Schlaftrunk 48, 52
Schlange 16–18
– Schlangenbier 12
Schleppe 54 f.
Schmied XVII, 3, 7, 9 f., 15, 17–19, 22–24, 27, 29, 34, 36, 38–40, 47 f., 50, 59, 68, 72, 74, 77 f., 83, 89
– arabischer Sch. 69; Fein-Sch. 69; Gold-Sch. 3, 38 f.; heidnischer Sch. 38; Hof-Sch. 9, 38; Jäger-Sch. 10, 24; königlicher Sch. 36, 38; skandinavischer Sch. 59; ungarischer Sch. 68; Waffen-Sch. 38, 68
Schmiede 48, 50
– Fein-Sch. 78; Wald-Sch. 8
Schmiede-
– Thematik 77
– Arbeit 10, 19 f., 22, 24, 36 f., 47, 69, 78, 155
– Gott 21, 29, 26 s. Hephaistos, Ilmarinen
– Grab 10, 37, 101
– Handwerk 38, 91, 155
– Held 7, 20–24, 39, 42, 45, 62, 79, 90 s. Ilmarinen, Wieland
– Kunst 9
– Platz 59, 78
– Tätigkeit 78
– Waren 59
– Werkstatt 73
– Werkzeuge 10, 29, 39, 54
– Szene 47
– Zunft 113
Schmiedin 101 f., 113, 225
Schmiedung 20
– aus Knochen 19
Schmuck 48, 61, 101 f., 225 s. Geschmeide
– Brust-Sch. 19, 35; Blech-Sch. 10; Brokat-Sch. 101; Draht-Sch. 101; Hänge-Sch. 86; Klapper-Sch. 88, 101; Trachten-Sch. 88
– Schmuckkästchen 27
– Schmuckkette 61
– Schmuckschlüssel 27
Schnabel 54 f., 60, 62, 88, 221
Schnauzbart 66
Schneeschuh 9, 11
Schöpferwesen 101 s. Weltenschöpfer
Schutzgeister 19, 75
Schwan 15, 90, 113
– Schwanengewandung 90
– Schwanenjungfrauen 15, 18, 21, 47, 50
Schwanz
– (Pferd) 110; (Vogel) 52–54, 62, 66, 68, 88
– Schwanzgefieder 88
Schwert 16, 54, 68 f.
– Schwertortband 65–67, 69
– Schwertstählen 38
Schwimmfertigkeit 62
Schwimmfuß 79, 85, 87–90, 100, 112, 229
– Schwimmfuß-Symbolik 61, 89
Schwimmhaltung 100, 224
Schwimmhaut 49, 90
Schwimmvogel 16–18, 61, 83, 87 f., 90, 100 f., 103 f., 112–114, 225
– Schwimmvogel-Anhänger 85 f., 88, 101 f., 113, 226
– Schwimmvogel-Gewandung 15

– Schwimmvogel-Hilfsgeist 112 f.
– Schwimmvogel-Symbolik 72, 86 f., 99, 112, 220
– Schwimmvogelfigur 88
– Schwimmvogelfuß 58, 85, 100 f., 103
  – Schwimmvogelfuß-Anhänger 61, 85 f., 89, 102, 209, 215, 225
  – Schwimmvogelfuß-Symbolgut 221
Seele 11, 13, 21 f., 105, 107
– Seelenfahrt 13
– Seelenführer 17, 44, 64, 104
– Seelenvogel 64
Seher 13 f., 44 s. Wahrsager
Seherin 44, 89 s. Völva
Seidenstoff 64
Siegelring König Salomons 47
Silber 48, 105
– Silberschale (postsäsänidische) 58
Sitz
– der Lebens- und Seelenkräfte 11
– Sitzfell 14
– Sitzplatz 16
Skelett 19, 20, 107
Sonne 82, 105
– geflügelte S. 57
Sprachkontakt (germanisch-ostseefinnischer) 24
Sprachraum
– finnischer Sp. 80; finnisch-ugrischer Sp. XVII, 57 f., 61, 72, 80 f., 85, 107, 111; wolgafinnischer Sp. 76
Steckamboss 48 s. Amboss
Stein 30, 52, 59, 63, 65, 69–72
– Steindenkmäler XVII, 35
  – gotländische St. 8, 53
  – nordenglische St. 8, 54, 63, 65–67, 69 f., 72, 75, 193
– Steinkreuz 70 f.
– Steinmetze (gotländische) 18, 54 f., 71
– Steinskulpturen 35, 66
Steppe
– Steppenvölker 110
– Steppenzone XVII, 29, 56 f., 76, 95, 99, 106, 109, 111, 114 f., 155, 220, 226
– Steppenwelt 68
Stiefel 83, 102
Stier 17, 106, 227
– Stierfell 13
– Stierkopf 106
Stute (weiße) 13
– Stutenfell 13
Symbol 14, 64, 73, 80, 82, 94, 100, 102 f. s. Pferde-S., Schwimmfuß-S., Schwimmvogel-S., Tauchvogel-S., Tierfuß-S., Tier-S., Vogel-S., Wasservogel-S.
Symbolgut 61, 80, 85 f., 100, 216, 223, 226 s. Erdttaucher-S., Schwimmvogel-S.
Symbolik 33, 104 s. Schwimmfuß-S., Schwimmvogel-S., Tauch-S., Tierfuß-S., Vogel-S.
Tatzen 14 s. Bärentatzen, Bibertatzen, Tontatzen
Tauchen 62, 101
– Tauchfähigkeit 61, 87, 99 f.
– Tauchhaltung 61, 90
– Tauchsymbolik 112
Tauchvogel 62, 75, 79, 81 f., 86–90, 112, 220
– Tauchvogel-Bronzen 215
– Tauchvogel-Motiv 80
– Tauchvogel-Ornithophanie 72, 87, 89
– Tauchvogel-Symbol 60
– Tauchvogelfigur 218
– Tauch(vogel)mythos 12, 15, 81–83, 85–88, 99–101, 104 f., 112 f., 220
Temenos-Anlagen 110, 227
Temenos-Institution 105
theriomorphe/r/s –
– Gestaltentausch 20
– Hauptgeister 15, 18
– Hilfsgeister 15, 75
– Schutzgeister 19, 75
– Seelenvorstellungen 107
– Weltbild 42, 112
Tier 9, 14, 17–19, 23, 42 f., 51, 58, 90, 100, 103, 105, 107, 107, 114 s. Hausvieh, Mensch/Tier
– Bär s. d.; Basilisk 16; Biber s. d.; Bock s. d.; Drache s. d.; Eber s. d.; Eidechse 18; Elch 107; Fisch s. d.; Frosch 18; Fuchs 107; Füllen s. d.; Habicht 18; Hahn 111; Hammel 111; Hase 107; Hirsch 107; Kuh 111; Luchs s. d.; Moschusratte 100; Nerz 100; Ochse 111; Otter 100; Pferd s. d.; Ren 107; Rind s. d.; Ross s. d.; Schaf s. d.; Schildkröte 100; Schlange s. d.; Schwertwal 107; Stute s. d.; Wolf s. d.; Vielfraß 107; Vogel s. d.; Walfisch 47; Walross 107; Wurm 16–18; Zobel 107

– Beiß-T. 16; Haus-T. 107; Land-T. 100; Opfer-T. 104, 107, 111; Pelz-T. 10, 107, 112, 115; Reit-T. 104; Skelett-T. 20; Untier 16; Wasser-T. 115
– Tierarten 112
– Tierbilder 113
– Tierdarstellungen 67
– Tierfell 13 f.
– Tierfigur 43, 58, 63, 102
– Tierfuß 85, 88, 112
 – Tierfuß-Symbole/Symbolik 100, 113 f.
– Tiergestalt 17, 21, 216, 226
– Tierhaftigkeit 16
– Tierknochen 105, 111
– Tierkopf 63, 88
– Tiermenschen 18, 63
 – tier-menschliche Flügelwesen 70
 – tier-menschliche Junkturen 58 s. zoomorphe Junkturen
– Tiermotive 67
– Tieropfer 104, 106, 115
– Tierprotome 58, 63
– Tierstil 4, 25, 27, 42 f., 51 f., 63, 70, 91, 185
– Tiersymbol 102
– Tiertaucher 100
– Tierthematik 101
– Tiervergleich 15
– Tierverwandlung XVII, 13–15, 17 f., 29, 43 f., 57, 62 f., 75, 79, 82 f., 88
– Tierverweise 16
Tietäjä 84
Tötung 78 s. Mord
– Prinzen-T. 19; Riesen-T. 51
Tontatzen 100
Tote 53, 80
– Totenfest 111
– Totenkaftan 101
Trachtzubehör 59, 65, 69, 79, 102, 114
Trance 13, 85
Transitverkehr 65, 92
Traum 14, 20
Trinken 12 f.
– Trinkgefäße 19, 21, 74
– Trinkhorn 12, 52–54
Trommel 84 f., 104, 217, 227
– Trommelgesänge 99
Truhe 74
– Truhendeckel 74, 78
Tympanon 53 f., 71
Unterseeboot 7
Unterwelt 17, 20, 81 f.
Unterweltfahrt 13, 18
Urmeer 81, 89
Ursprungsgebiet der Wieland-Überlieferung 25
Ursprungstheorie 79
Vegetationsgott 110, 112, 115 s. Inmar
Vendelzeit 59, 228
Vermummung 83
Verwandlung 29
– Ketten-V. 17 f.; Tier-V. s. d.
Vexierbild 42 f., 51, 54, 57 f., 62 f., 66 f., 70, 112
Vogel XVII, 10, 17 f., 22, 29, 45, 50–52, 56 f., 61 f., 66, 75, 81–83, 87 f., 90, 100 f., 107, 113 s. Alken-, Raub-, Riesen-, Satans-, Schwimm-, Seelen-, Tauch-, Wasser-
– Adler s. d.; Alk s. d; Ente 83; Falke s. d.; Gans s. d.; Lumme 82; Möve s. d.; Plüschkopfente 61; Polartaucher 113; Riesenalk s. Alk; Schopfalk s. Alk; Schwalbe 18; Schwan s. d.; Taucher 113; Tordalk s. Alk; Wildente 81
– Vogel-Darstellungen 56
– Vogelaugen 60
– Vogelbilder 86
– Vogelfigur 50, 54, 61 f., 67, 113
– Vogelflügel 66
– vogelförmiger Anhänger 80, 101
– vogelförmiges Symbolgut 80
– Vogelfuß 61
 – Vogelfuß-Attrappen 83
 – Vogelfußanhänger 79 f., 89, 224
– Vogelgestalt 17, 20, 48, 54
– Vogelhemd 48
– Vogelkleid 83
– Vogelkopf 50, 57, 60, 62–64, 101
– Vogelmensch 39, 54 f., 58, 59, 71, 193
– Vogelmotiv XVII, 15, 21, 51, 56, 59, 63, 66, 68
– Vogelschwanz 66
– Vogelsymbolik 61, 83, 101, 113
Völkerwanderungszeit 14, 25, 35, 50, 74, 77–79, 86, 93 f., 106, 109, 115, 228
Völva 84, 87
Volksüberlieferung 9, 15, 37, 46, 58, 84 f.
Waffen 7, 38, 49, 68 f.
– Jagd-W. 10; Prunk-W. 67–69
Wahrsager 14, 44, 104 s. Seher
Walküre 52 f.
Wald 10, 17, 23, 59, 78, 81

– Waldzone 10 f., 14, 29, 57, 59, 62, 71, 86, 95, 107, 109, 112, 114 f.
Walfischbein 47
Wandermotiv XVII, 56 f., 66
Wasser 20, 62, 78, 81, 101, 105, 108, 113 s. Gewässer
– Wassergeist 105, 108
– Wasserhölle 17, 20
Wasservogel 48 f., 79, 82 f., 90, 113
– Wasservogel-Symbole 90
– Wasservogelfüße 49, 83
Weiße Farbe
– (Pferd) 13, 103–105; (Stute) 13
Welt-
– Weltenbaum 81
– Weltensäule 81
– Weltenschöpfer 81
Werkzeug 27, 113
– zur Bronzeverarbeitung 102; zur Pelzbearbeitung 10
Wiederbelebung 19 f., 104, 112
Wikingerzeit 8, 26, 35, 39, 59, 61, 78, 83, 95, 109, 222, 228
Wolf 107
– Wolfshäuter 14 s. Berserker
Zähne 16, 19, 48
Zangen 50, 54, 113
Zauber XV, 14, 39, 47, 73, 83 f., 91 s. *seiðr*
– Zaubergerüst 70 s. *seiðhjallr*
– Zauberhemd 73
– Zauberpferd 22
– Zauberspruch 39, 73
Zauberei 9, 17, 73, 84
Zauberer 17, 19, 26, 84 s. *seiðmen*
Zaun 16, 49
Zeh (von Wasservögeln) 87, 90
Zerbrechen der Knochen 107
Zeremonialkostüm 82, 101 f., 113
Zerstückelung 19 f., 25
Zinnbarren 102
Zoomorphose 58
Zukunftserkundung 13, 83
Zwangsarbeiter 10
Zwangsisolierung 11, 48, 78

Abbildungsnachweis

Mit einem * sind jene Tafeln und Abbildungen gekennzeichnet, bei denen anstelle von Hayo Viercks Umzeichnungen auf die Originalabbildungen der jeweiligen Publikationen zurückgegriffen wurde (vgl. Vorwort des Herausgebers S. X) oder die völlig neu erstellt wurden.

Tafel 1
    Vierck 1967b, S. 142, Abb. 9.
*Tafel 2.1
    Photo: British Museum.
Tafel 2.2
    Zeichnung des Verfassers.
Tafel 3
    Zeichnung des Verfassers.
Tafel 4.1
    Lindqvist 1970, S. 19.
Tafel 4.2
    Zeichnung des Verf. nach *Lindqvist 1948, Fig. 3.
Tafel 5
    *Abb. A: IK 232 Daxlanden-Scheibenfibel-B
    Abb. A1: Umzeichnung des Verf. nach Hauck 1972, Taf. 1.
    Abb. B/B1 – 2: Zeichnungen des Verfassers.
Tafel 6
    *Abb. A: Vierck 2002, S. 26, Abb. 4.2.
    *Abb. B: Vierck 2002, S. 26, Abb. 4.1a.
    Abb. C: Vierck 1981, S. 71, Abb. 4.3.
    *Abb. D: Vierck 2002, S. 27, Abb. 5.4.
Tafel 7
    *Abb. A–D: Lang 1976, S. 92, Fig. 7.
Tafel 8
    Umzeichnung des Verf. nach Collingwood 1915a, S. 309.
Tafel 9.1
    Abb. A–B: Umzeichnungen des Verfassers.
Tafel 9.2
    Abb. C–D: Umzeichnungen des Verfassers.
Tafel 9.3
    Abb. E–F: Umzeichnungen des Verfassers.
Tafel 10
    *Abb. A: Sichtermann 1953, Taf. 3.
    Abb. B: Umzeichnung des Verf. nach Alföldi 1952, Taf. 11,2.
    Abb. C: Umzeichnung des Verf. nach Hauck 1980, Taf. 1.2.
    Abb. D: Umzeichnung nach Alföldi 1952, Taf. 10.4.
Tafel 11.1
    *Abb. A: Photo: The Yorck Project.
    *Abb. B: Lessing 1880, S. 120.
    *Abb. C: Albaum / Brentjes 1972, S. 229, Abb. 176.
Tafel 11.2
    Abb. A1–2: Umzeichnungen des Verf. nach Alföldi 1952, Taf. 14
    Abb. B1–2: Umzeichnungen des Verf. nach Alföldi 1952, Taf. 11.1.

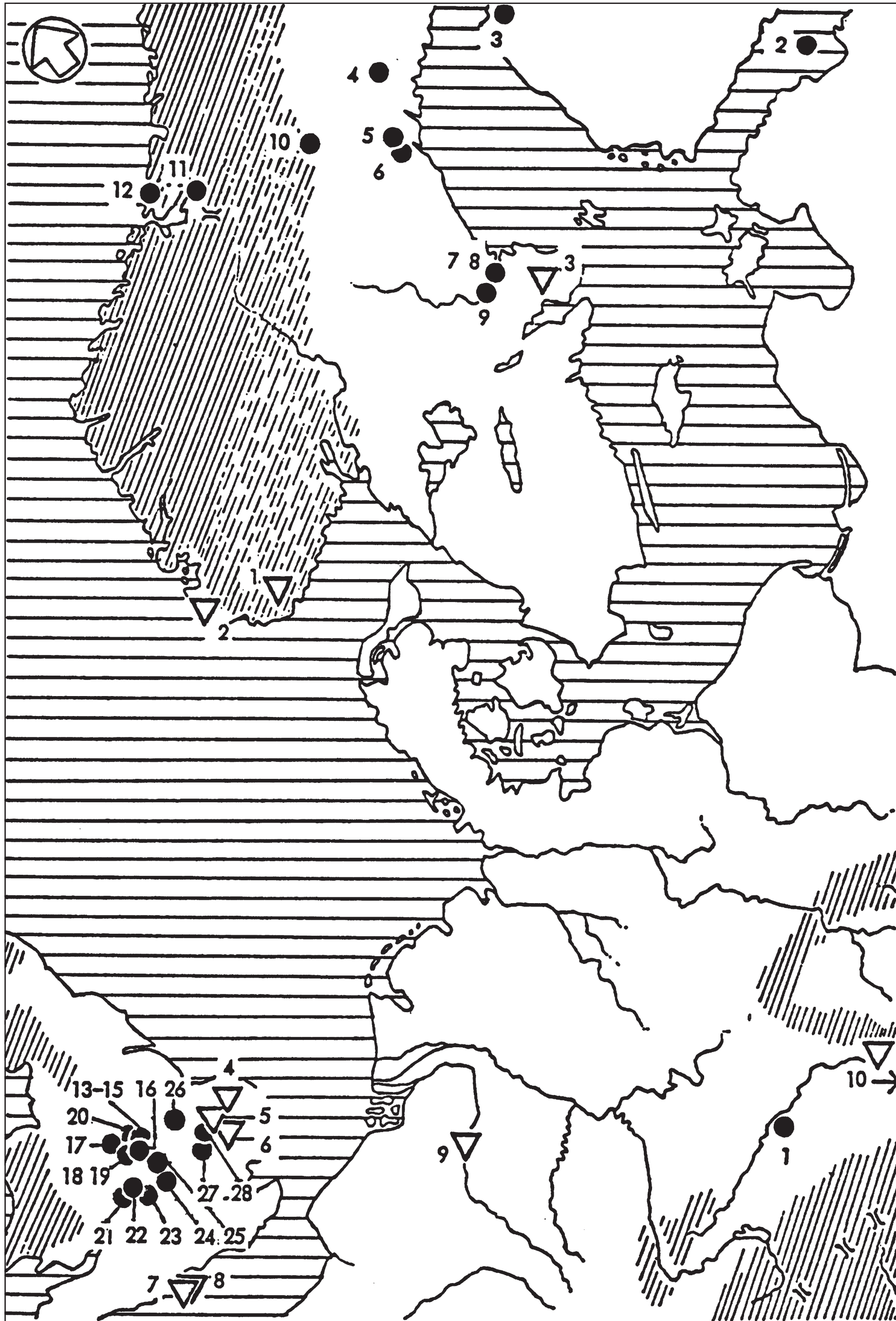
https://doi.org/10.1515/9783110751420-017

Tafel 11.3
Abb. A3–4: Umzeichnungen des Verf. nach Alföldi 1952, Taf. 14
Abb. B3–4: Umzeichnungen des Verf. nach Alföldi 1952, Taf. 11.1.
Tafel 12
*Abb. A: K-11290 – 015; Photo: Karl Zetterstrom, Östasiatiska museet, Stockholm.
Abb. A1–4: Umzeichnungen des Verf. nach Alföldi 1952, Taf. 12.1.
Tafel 13
Abb. A: Umzeichnung des Verf. nach Appelgren-Kivalo 1912, Abb. 21.
Abb. B: Zeichnung des Verfassers.
Abb. C/D: Umzeichnungen des Verf. nach Alföldi 1952, Taf. 13.3–4.
Tafel 14
*Abb. A: AKD25095:1 (NM 7881 Juupajoki); Photo: Timo Syrjänen, National Board of Antiquities (NBA), Finland 1978.
Abb. B: Umzeichnung des Verf. nach Kivikoski 1973, Taf. 66.596.
Tafel 15.1
*Lindqvist 1941, Taf. 59, Fig. 139.
Tafel 15.2
*Lindqvist 1941, Taf. 60, Fig. 140.
Tafel 16.1
Abb. A: Zeichnung des Verfassers.
*Abb. B: Zeichnung von Olof Sörling (Lindqvist 1942, Abb. 311).
*Tafel 16.2
Snapshot aus dem RTI-Viewer, Rendering Mode ‚Specular Enhancement' (Sigmund Oehrl)
Tafel 17
*Abb. A: AKD56352 – 56353 (NM 8767 Uhtua); Photo: Markku Haverinen, National Board of Antiquities (NBA), Finland 2004
*Abb. B: Tallgren 1928, S. 81, Fig. 21c.
Tafel 18
Abb. A: Umzeichnung des Verf. nach Goldina 1984, S. 146.
Abb. B: Umzeichnung des Verf. nach Tallgren 1928, S. 81, Fig. 21a.
Tafel 19
Abb. A1 – 3: Umzeichnungen des Verf. nach Peterson / Mountfort / Hollom et al. 1973, Taf. 36 und S. 377.
Abb. B: Kartierung des Verf. nach Grzimek 1969, S. 232.
Tafel 20
Abb. A/A1: Umzeichnung des Verf. nach Lang 1976, S. 92, Fig. 7c.
Abb. B: Umzeichnung des Verf. nach Paulsen 1953, S. 19, Abb. 5.
*Abb. C: Paulsen 1953, S. 19, Abb. 6.
Abb. C1–2: Umzeichnungen des Verf. nach Paulsen 1953, S. 19, Abb. 6.
Abb. D/D1: Umzeichnungen des Verf. nach Paulsen 1953, S. 19, Abb. 7.
*Abb. E: Smith 1923, S. 113, Fig. 139.
Abb. E1–2: Umzeichnungen des Verf. nach Smith 1923, S. 113, Fig. 139.
Tafel 21
Abb. A: Umzeichnung des Verf. nach Kirpičnikov 1972, S. 74, Bild 3.
Abb. B: Umzeichnung des Verfassers; vgl. Abb. 9A.
Abb. C: Umzeichnung des Verf. nach Paulsen 1953, S. 19, Abb. 6.
Tafel 22
Abb. A1: Umzeichnung des Verf. nach Allan 1982, S. 109, Fig. 108.
*Abb. A2–3: Allan 1982, S. 109, Fig. 108.
*Abb. B: Jansson 1975–1977, S. 395, Abb. 4.

Tafel 23
Abb. A/B: Umzeichnung des Verf. nach Serning 1956, Taf. 41.14a–b.
*Abb. C/D: Golubeva 1979, Taf. 3.2 und 8.
Tafel 24
Abb. A: Kartierung des Verf. nach Rjabinin 1980, S. 209, Fig. 1.
Abb. B: Kartierung des Verfassers.
Tafel 25
Abb. A: Zeichnung des Verf. in Anlehnung an Hoppál 1976, S. 223, Abb. 1.
*Abb. B: Karjaleinen 1927, S. 266, Abb. 63.
Tafel 26
*Abb. A: Harva 1938, S. 512, Abb. 78.
*Abb. A1: Harva 1938, S. 25, Abb. 1.
*Abb. B: Harva 1938, S. 519, Abb. 84.
Abb. B1–2: Umzeichnungen des Verf. nach Harva 1938, S. 519, Abb. 84.
Abb. C: Umzeichnung des Verf. nach Bøe 1919, S. 31, Abb. 16.
Tafel 27
Abb. A: Umzeichnung des Verf. nach Gorjunova 1961, S. 145, Abb. 66.
*Abb. B: Johannes Schefferus 1673, S. 139.
Tafel 28
Kartierung des Verfassers.
Tafel 29
*Abb. A: Bīrons et al. 1974, Taf. 60.18.
Abb. B: Umzeichnung des Verf. nach Arne 1936, S. 121, Fig. 124.
*Abb. C: Golubeva 1979, S. 25, Abb. 8.
Tafel 30
Umzeichnung des Verf. nach Ambrosiani 1981, S. 160, Fig. 97.
*Tafel 31
Golubeva 1964, S. 119, Abb. 1.
Tafel 32
*Abb. A1: Golubeva 1962, S. 58, Abb.4.1.
*Abb. A2: Čudjakov 1933, S. 265, Abb. 12.
*Abb. A3: Golubeva 1979, S. 108, Taf. 22, Abb. 2.
*Abb. A4: Golubeva 1979, S. 109, Taf. 23, Abb. 11.
*Abb. A5: Golubeva 1962, S. 58, Abb. 4.7.
*Abb. A6: Kivikoski 1973, Taf. 90, Abb. 796.
Abb. B1: Umzeichnung des Verf. nach Kivikoski 1973, Taf. 106.950
Abb. B2–4: Umzeichnungen des Verf. nach Kivikoski 1965, S. 28, Abb. 3.
Tafel 33
*Abb. A: Gening 1963, Taf. 1.12.
*Abb. B: Gening 1963, S. 46, Abb. 23.
Abb. B1: Umzeichnung des Verf. nach Gening 1963, Taf. 12.
*Abb. C: Gening 1963, S. 41, Abb. 19.
Abb. C1: Umzeichnung des Verf. nach Gening 1963, S. 41. Abb. 19.
*Abb. D: Gening 1963, S. 58, Abb. 34.
Tafel 34
Abb. 34A: Kartierung des Verfassers.
Abb. 34B: Kartierung des Verf. nach Golubeva 1979, S. 11, Abb. 2 *mit Golubeva 1979, S. 18, Abb. 4.1–4.
Abb. 34C: Kartierung des Verf. nach Golubeva 1979, S. 8, Abb. 1.

Tafel 35
*Abb. A1: Kubarev 1979, S. 96, Abb. 9.
*Abb. A2: Kubarev 1979, S. 88, Abb. 3.
*Abb. B: Radloff 1893,2, Taf. 1.
Abb. C: Umzeichnung des Verf. nach Harva (Holmberg) 1938, S. 564, Abb. 107.
*Abb. D: Adam Olearius 1656, S. 344.
Tafel 36
Vierck 1983, S. 57, Abb. 11.
*Tafel 37
Abb. A/A2: Photo jack_spellingbacon.
Abb. A1: Photo Tormod Amundsen/biotope.no.
*Tafel 38:
Olearius (=Öhlschläger) 1656, S. 344.
*Tafel 39
Abb. A/B/B1: Photo B. Almgren, LUHM.

Tafeln



Taf. 1: Verbreitung gewisser Motive im Tierstil I des ‚Nordseeblocks', die auf die alter ego-Vorstellungen hinweisen. ▽ Snartemo-Motiv; ● Nordendorfer Motiv

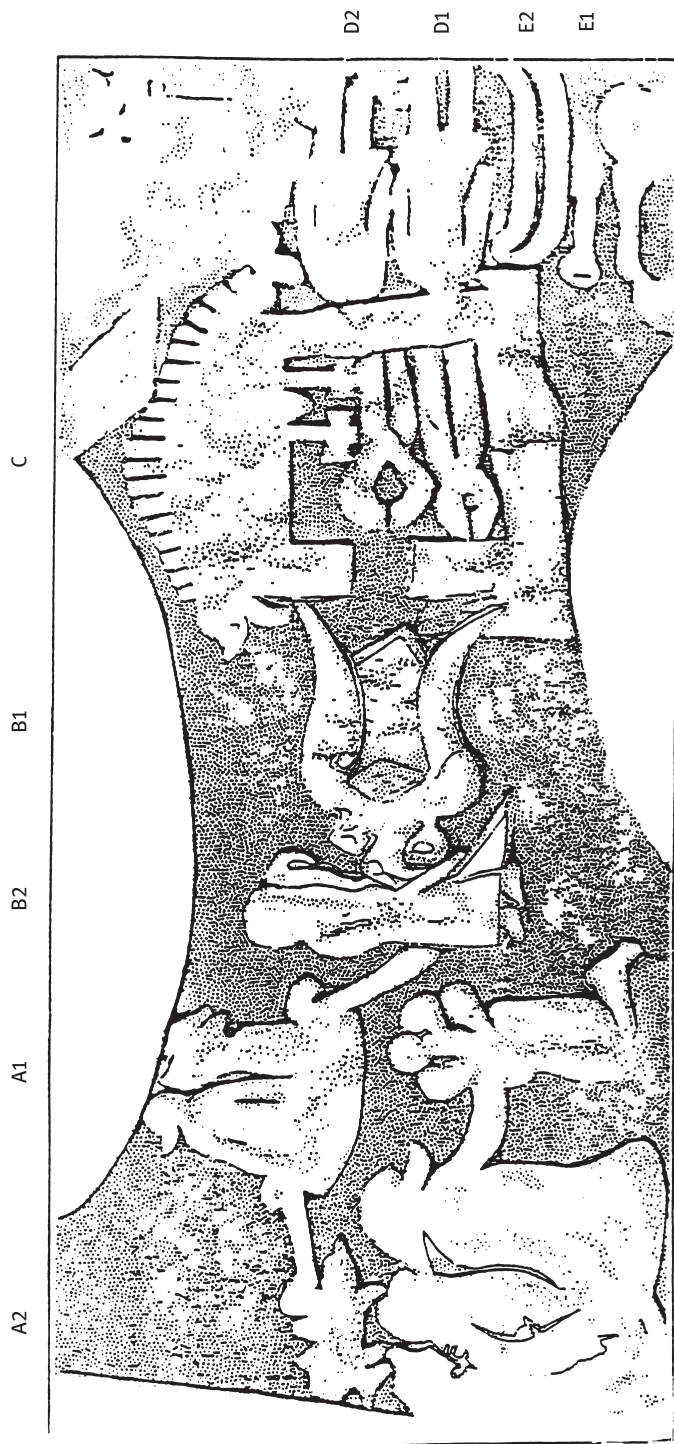
https://doi.org/10.1515/9783110751420-018



Taf. 2.1: Franks Casket



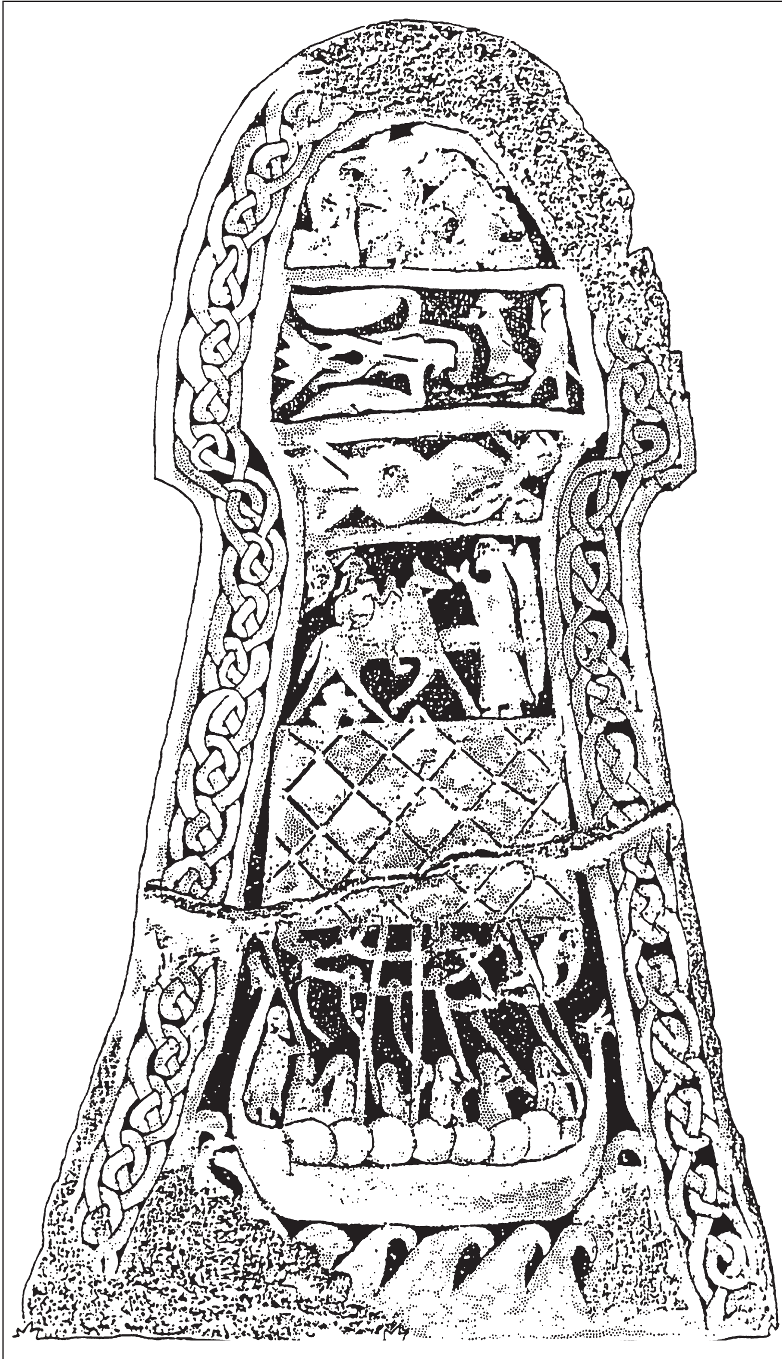
Taf. 2.2: Ausschnitt aus der Wielandszene vom Franks Casket.



Taf. 3: Ausschnitt aus der Wielandszene vom Bildstein Ardre VIII, Gotland.



Taf. 4.1: Bildstein von Stora Hammars, Gotland.



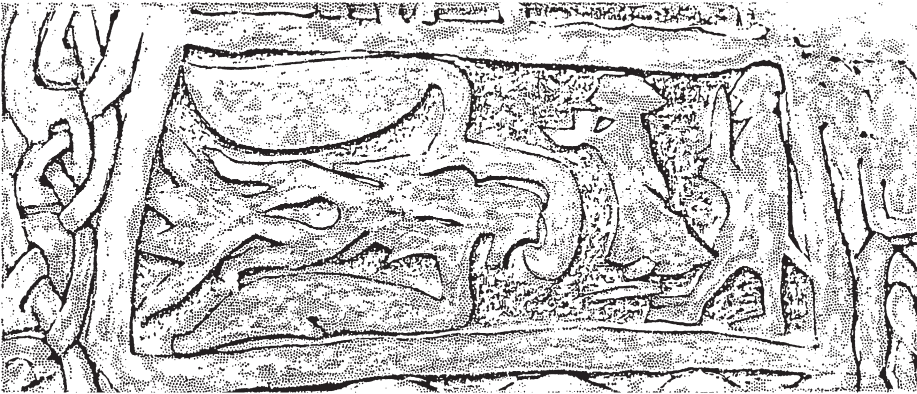
Taf. 4.2: Bildstein von Stora Hammars, Gotland.



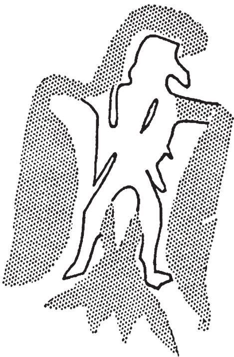
A



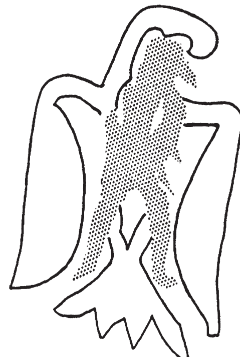
A1



B



B1



B2

Taf. 5: Wielandszene auf der Brakteatenfibel von Daxlanden, Baden (A/A1) und auf Stora Hammars (B/B1–2).



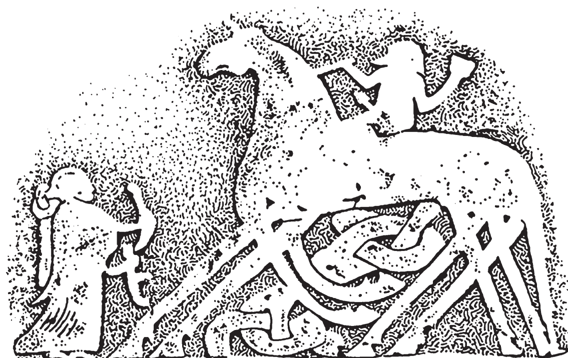
A



B

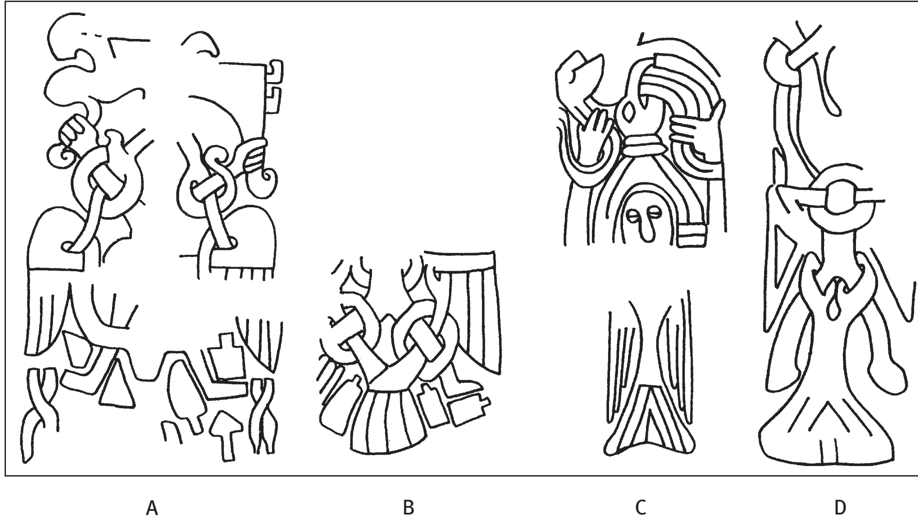


C

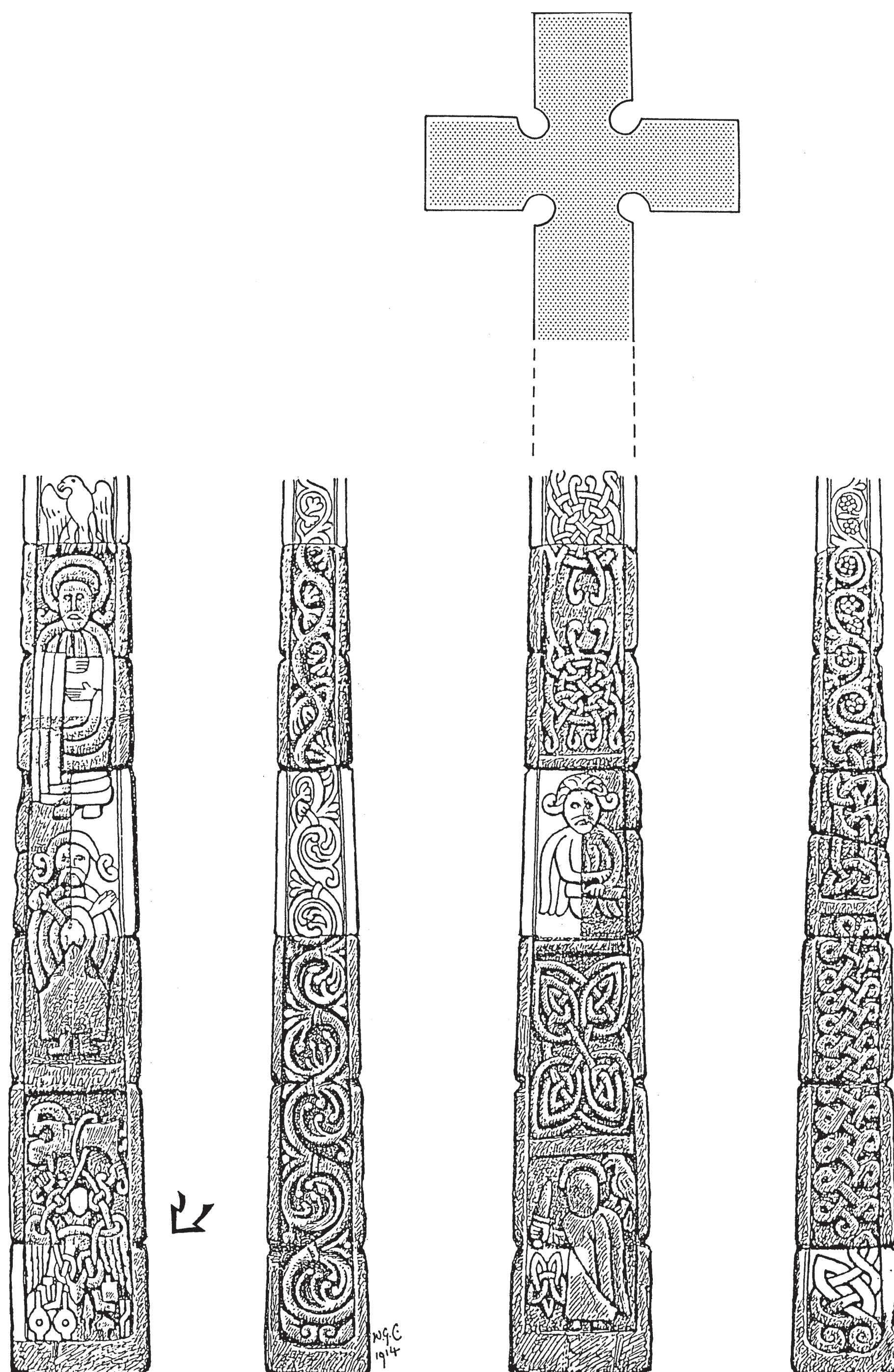


D

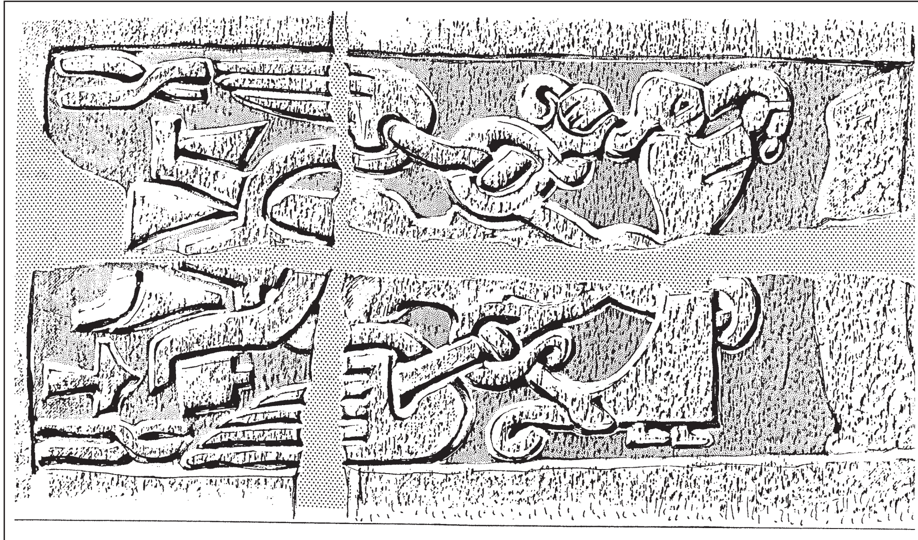
Taf. 6: Varianten des adventus-Schemas in der römischen (A/B) und gotländischen Bildkunst (C/D).



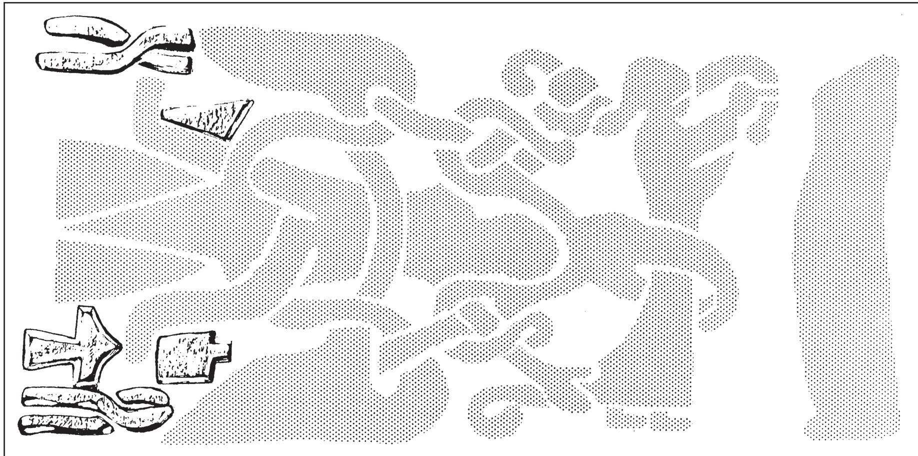
Taf. 7: Nordenglische Wieland-(als Vogelmensch-)Motive aus Leeds, Stadtkirche (A), Leeds, Museum (B), Sherburn (C) und Bedale (D).



Taf. 8: Das Hochkreuz aus Leeds, Stadtkirche, mit dem Wieland-Motiv.

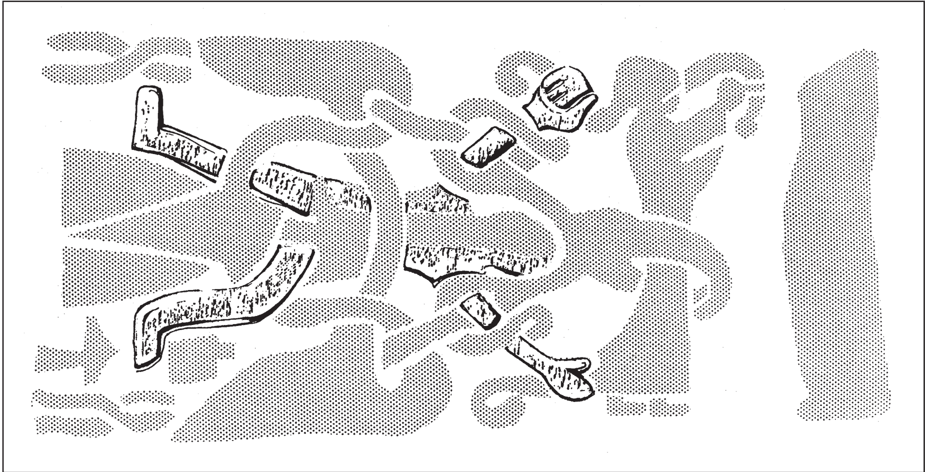


A

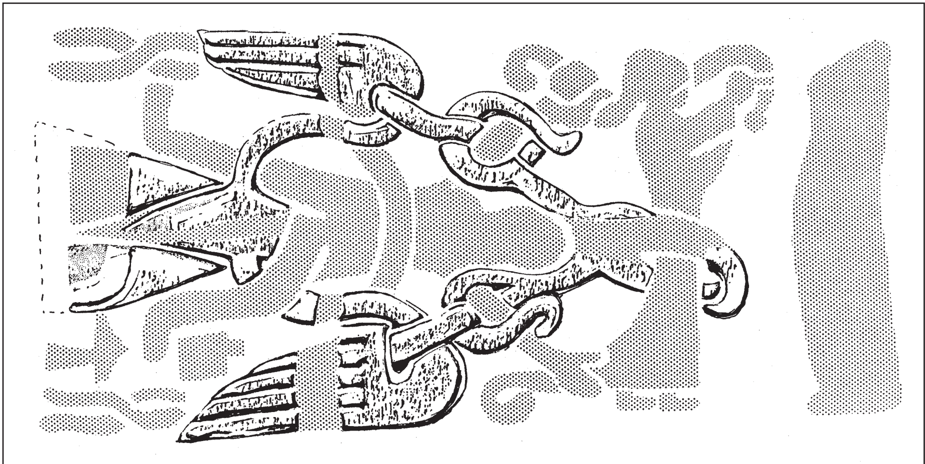


B

Taf. 9.1: Das Wieland-Motiv von Leeds unter Heraushebung der verschiedenen Teilmotive (A–B).

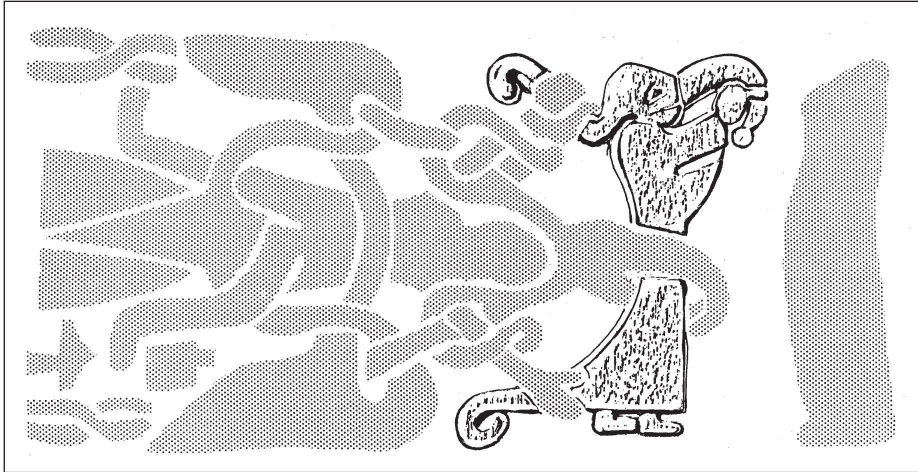


C

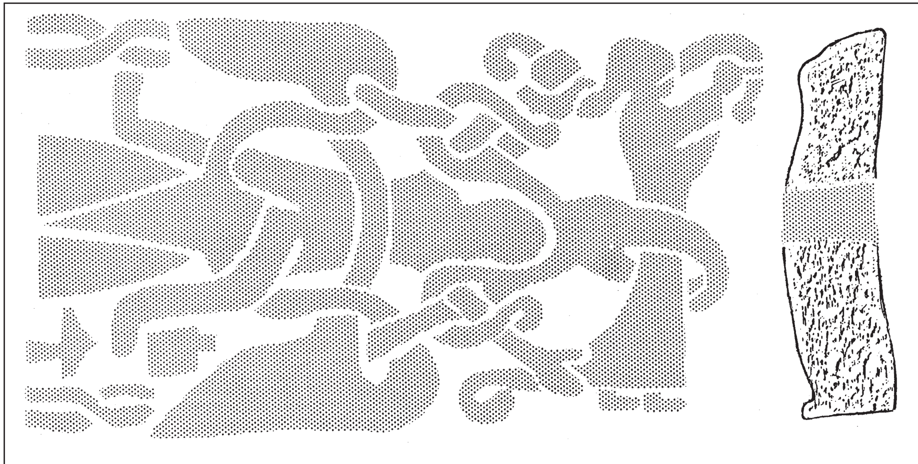


D

Taf. 9.2: Das Wieland-Motiv von Leeds unter Heraushebung der verschiedenen Teilmotive (C–D).



E



F

Taf. 9.3: Das Wieland-Motiv von Leeds unter Heraushebung der verschiedenen Teilmotive (E–F).



A



B



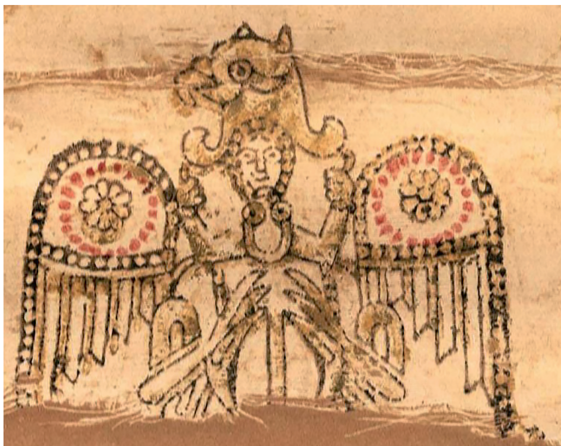
C



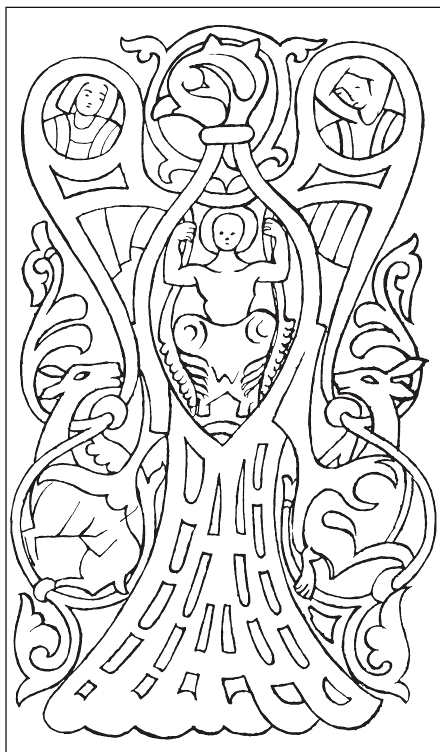
D

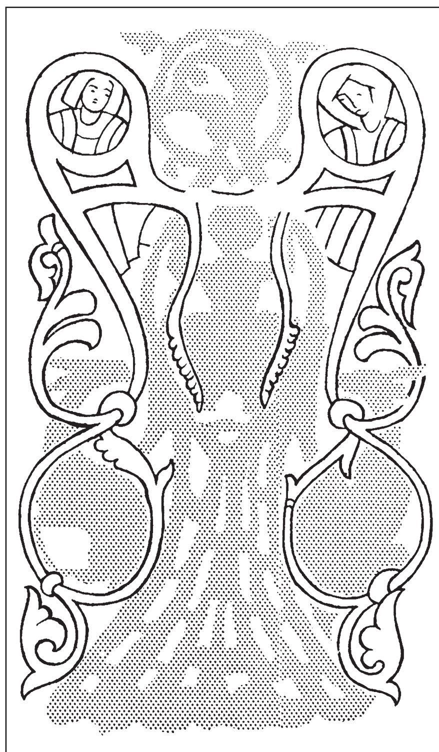
Taf. 10: Narrative (A/D) und symbolische (B/C) Spielformen des Ganymed-Schemas.

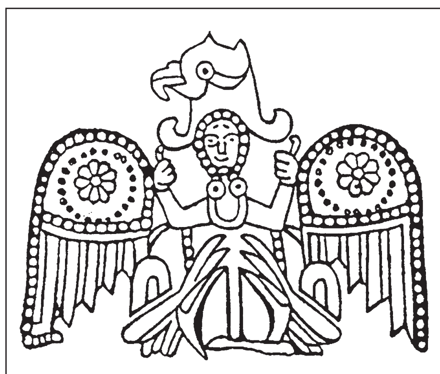

A

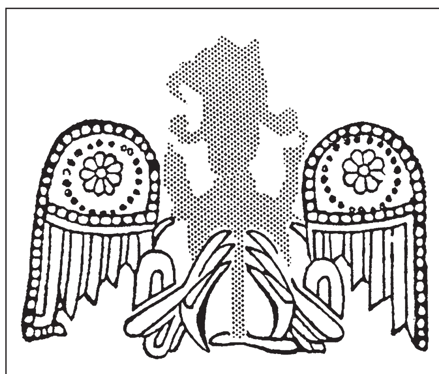

B

Taf. 11.1: Himmelfahrtsmotiv an der Decke der Cappella Palatina von Palermo (A); bedruckter Baumwollstoff aus dem Schloss zu Quedlinburg, ehem. Kunstgewerbemuseum Berlin (B).


A1


A2

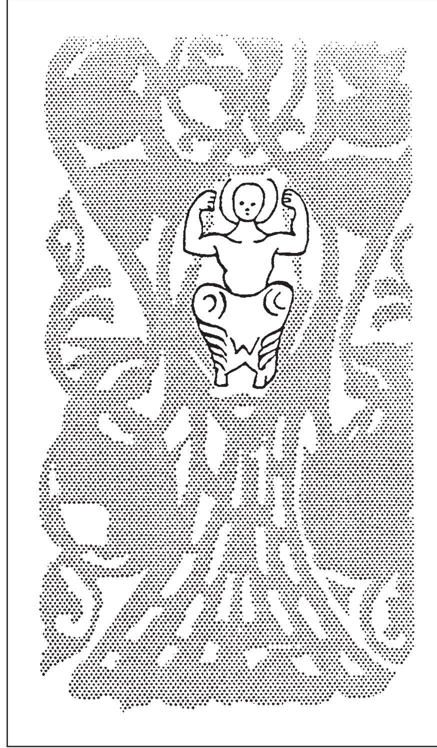

B1


B2

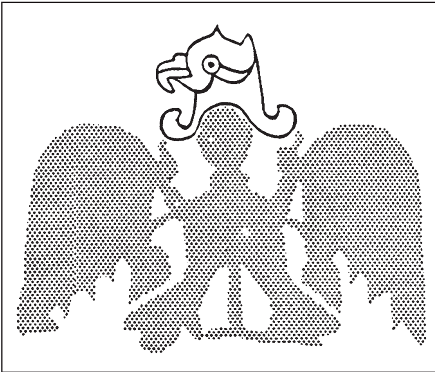
Taf. 11.2: Arabische (B) und unter arabischem Einfluss entstandene (A) Spielformen des Ganymed-Schemas.



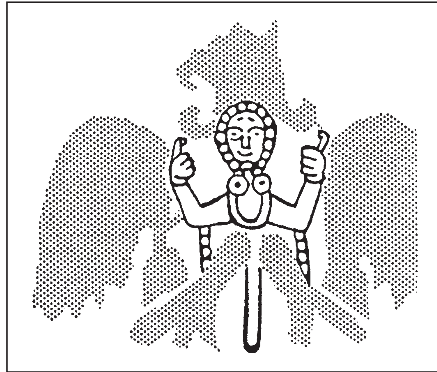
A3



A4



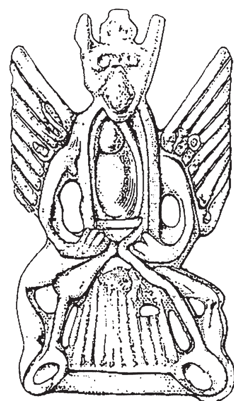
B3

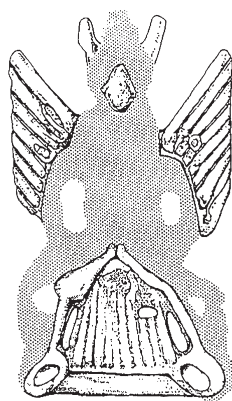


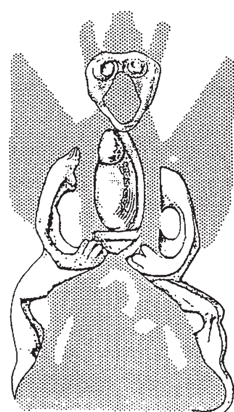
B4

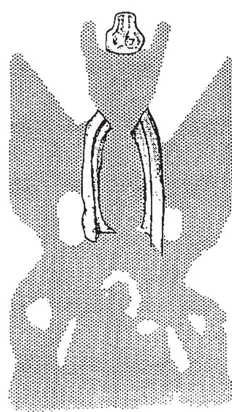
Taf. 11.3: Arabische (B) und unter arabischem Einfluss entstandene (A) Spielformen des Ganymed-Schemas.


A

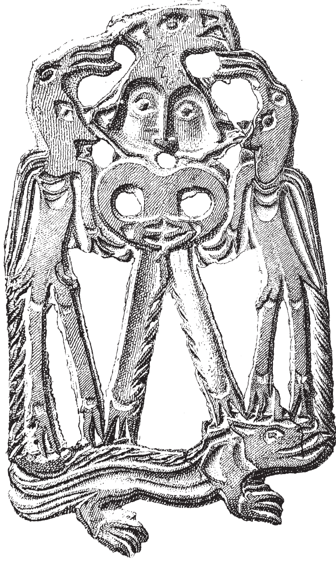

A1


A2

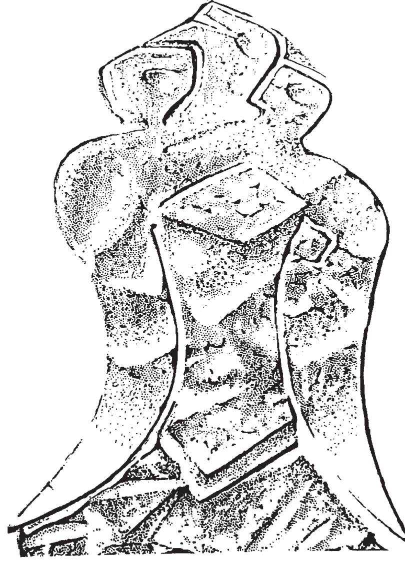

A3


A4

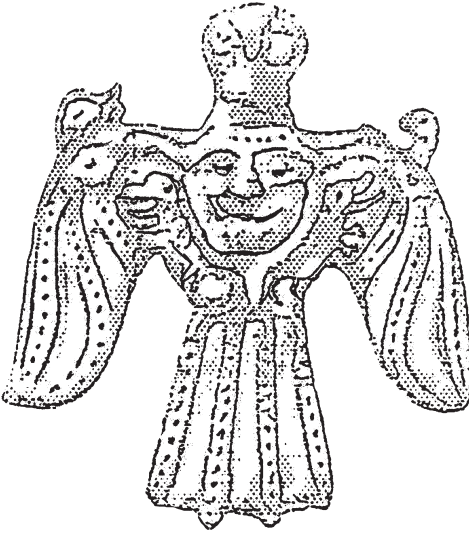
Taf. 12: Buddhistische Spielform des Ganymed-Schemas (Garuda-Motiv) unter Heraushebung der verschiedenen Teilformen.



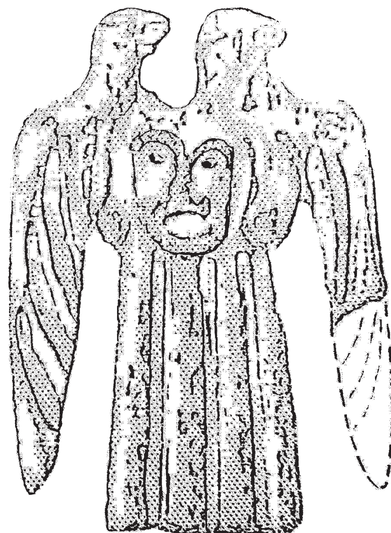
A



B



C



D

Taf. 13: Das drei-köpfige Alk-Motiv von Ardre VIII (B) und schamanistische Bronzen des ‚finnisch-ugrischen' Raumes (A/C/D) im Vergleich.



A



B

Taf. 14: Dreiköpfige Bronze von Juupajoki, Finnland.



Taf. 15.1: Bildstein von Ardre VIII, Gotland (eingefärbt).



Taf. 15.2: Bildstein von Ardre VIII, Gotland (nicht eingefärbt).


A


B

Taf. 16.1: Wieland als dreiköpfiger Alk vom Bildstein Ardre VIII.



Taf. 16.2: Wieland als dreiköpfiger Alk vom Bildstein Ardre VIII.

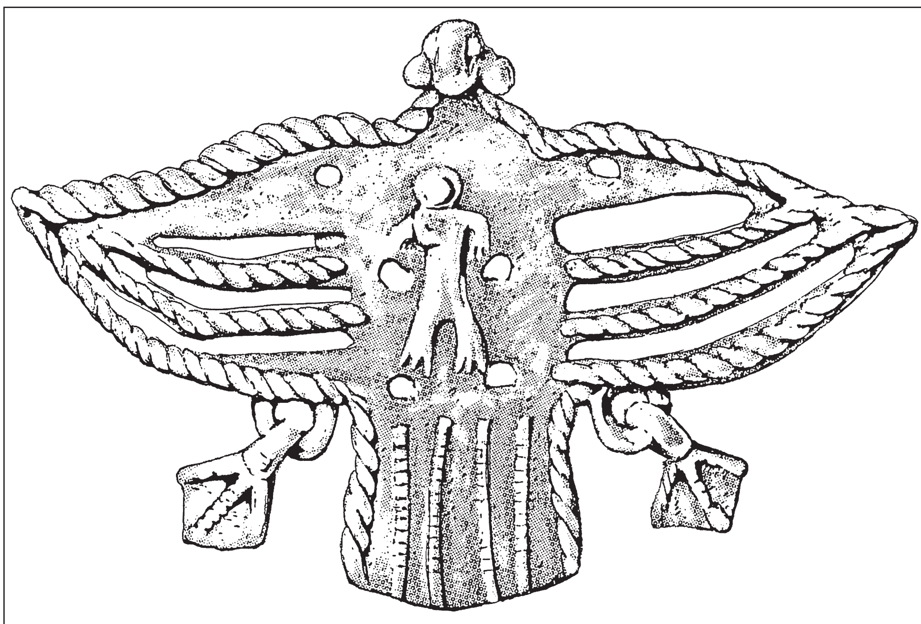


A

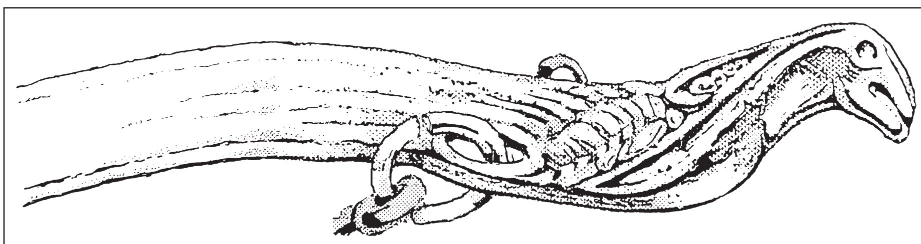


B

Taf. 17: Alkmotiv mit schwimmvogelfußförmigen Anhängern von Uhtua, Weißmeer-Karelien (Oberseite A und Bauchseite B).



A

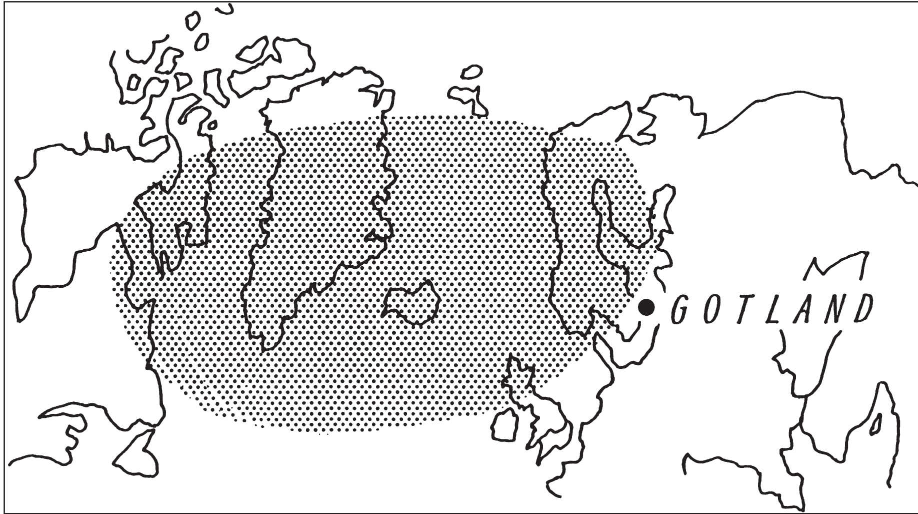


B

Taf. 18: Schamanistische Bronze von Tarasov im Kama-Gebiet (A) und Seitenansicht des Alken von Uhtua (B).

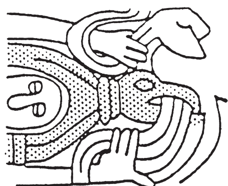


A

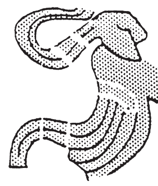


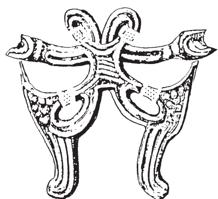
B

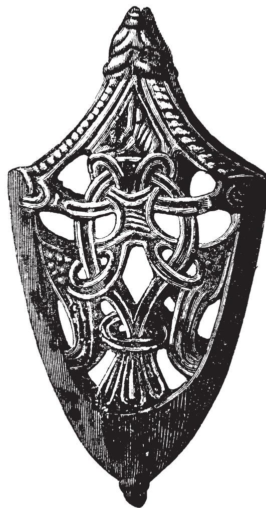
Taf. 19: Tordalken (A); nordamerikanisch-nordeuropäisches Verbreitungsgebiet des Tordalken (B).


A


B

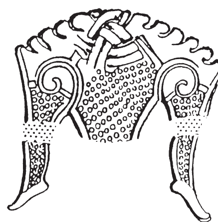

A1

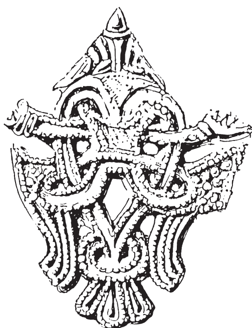

C1

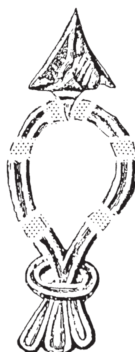

C


E1


D1

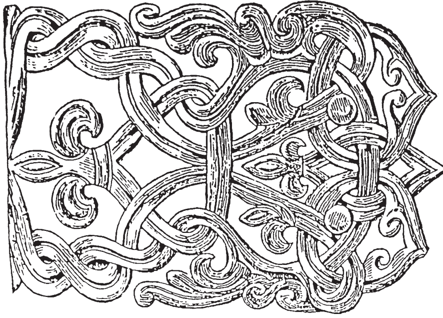

E2


D

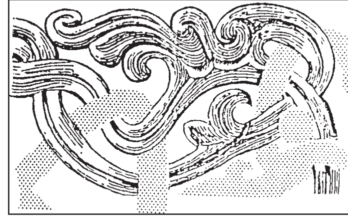

C2


E

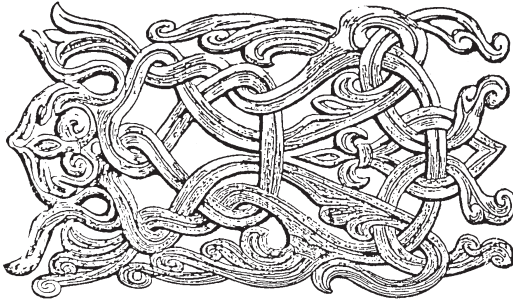
Taf. 20: Mit den nordenglischen Wieland-Motiven (A/A1) verwandte Motive im Jellinge/Mammen-Stil (B–E).



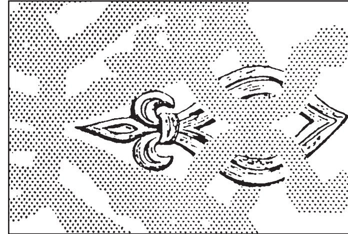
A1



A1.1



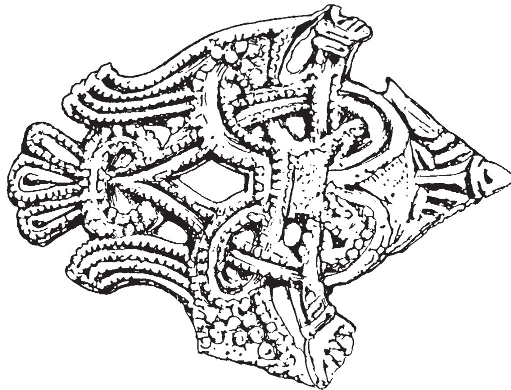
A2



A2.1

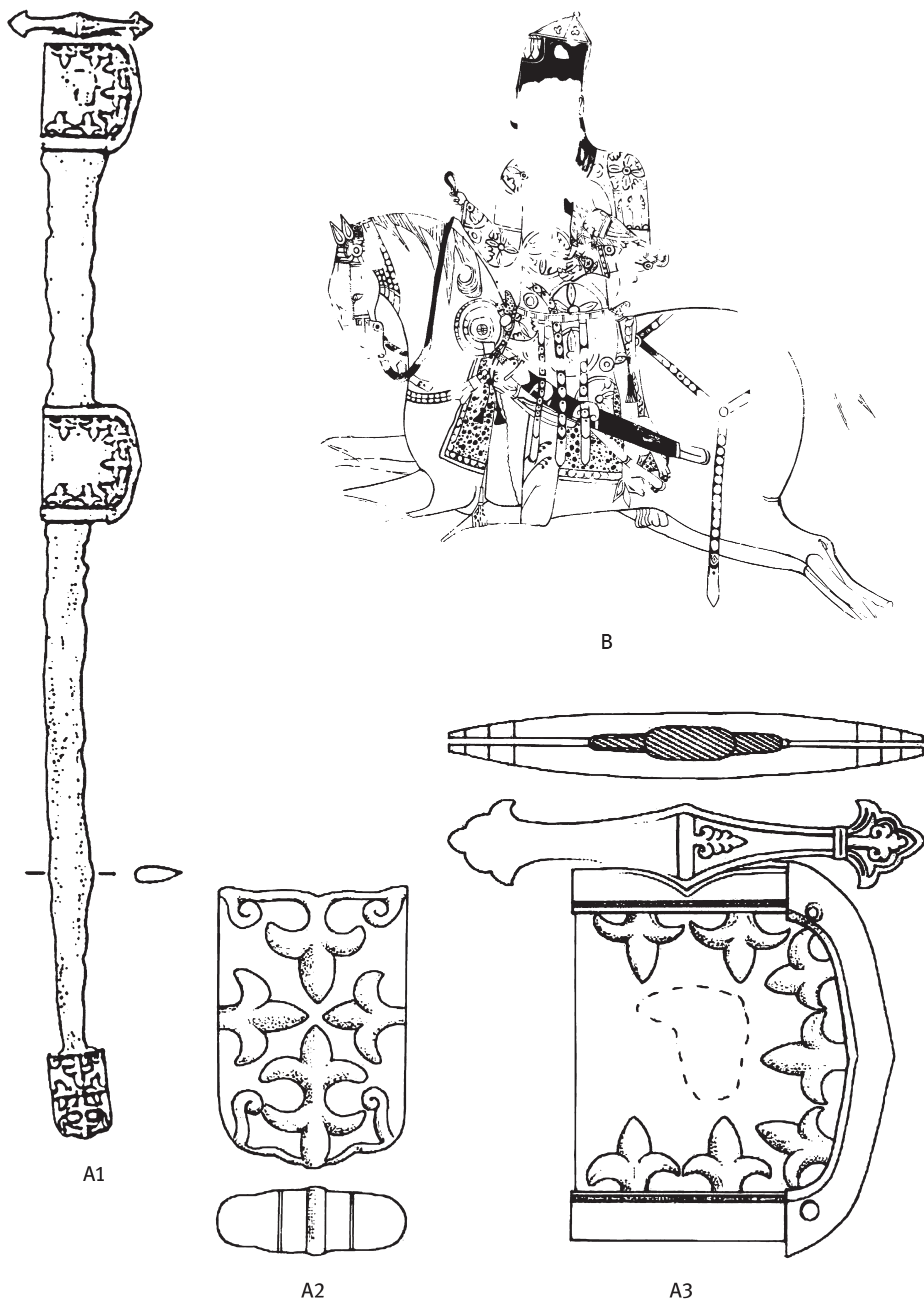


B

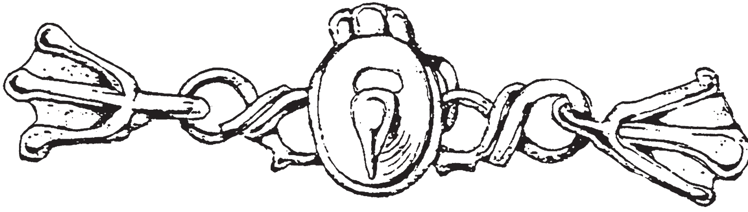


C

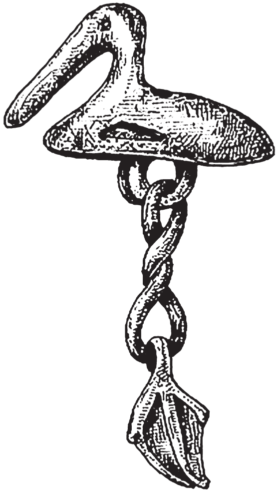
Taf. 21: Stilistischer Vergleich zwischen Motiven im Jellinge/Mammen-Stil (B/C) mit arabischen Pflanzen-Motiven vom ‚Säbel Karls des Großen' (A1–2).



Taf. 22: Iranisch-arabischer Säbel aus Nishapur, Iran (A) und Darstellung eines Säbelträgers im Palast derselben Stadt (B).



A



C



B

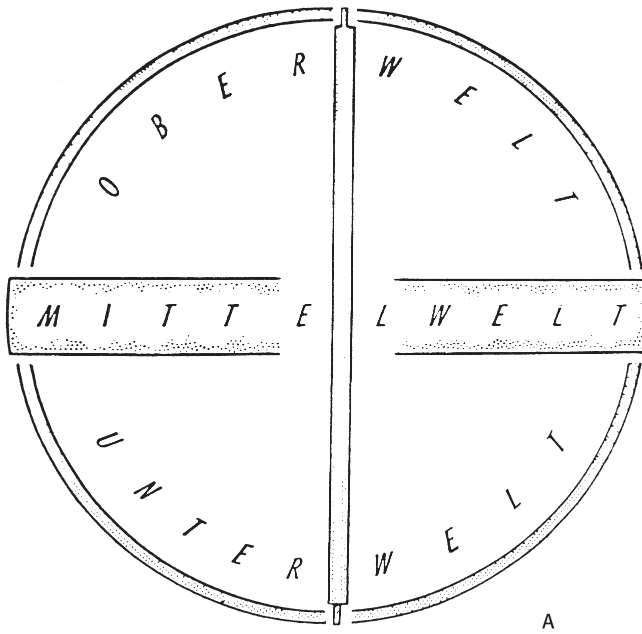


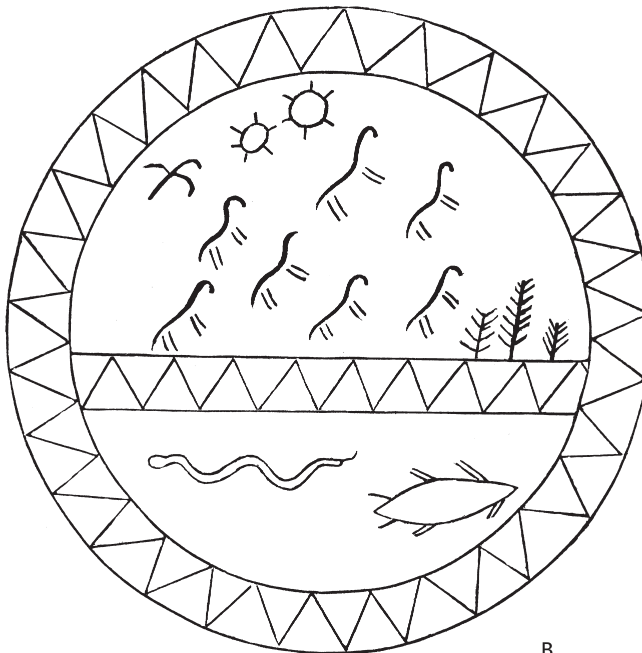
D

Taf. 23: ‚Finnisch-ugrische' Tauchvogel-Bronzen mit schwimmvogelfußförmigen Anhängern.



Taf. 24: A: ‚Finnisch-ugrisches' Symbolgut in Tiergestalt (a–b) im Bezug auf die finnisch-ugrische Hydronymie (c) kartiert; nicht kartierte Gebiete (d); Handelsplätze des 8. Jhs. (e). – B: ‚Finnisch-ugrisches' Symbolgut in Tiergestalt (a) in Bezug auf die wikingerzeitliche Fernhandelswege (b).

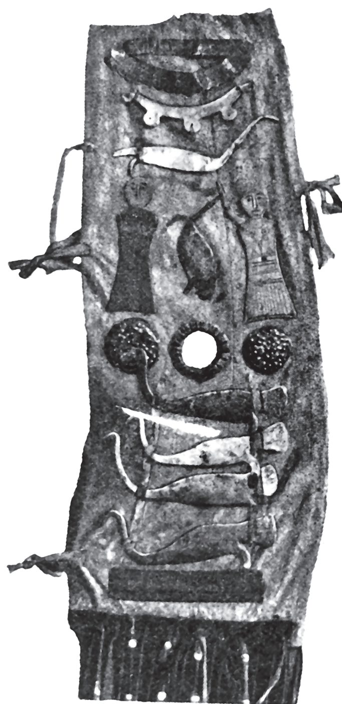




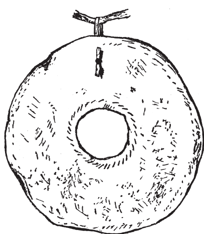
Taf. 25: Das in Nordeurasien vorherrschende Weltbild (A) und die Darstellung desselben auf einer altaischen Trommel (B).



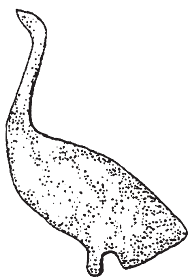
A



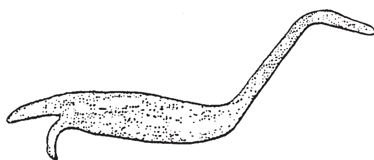
B



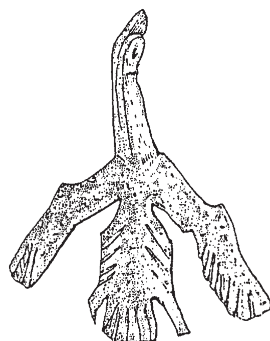
A1



B1



B2



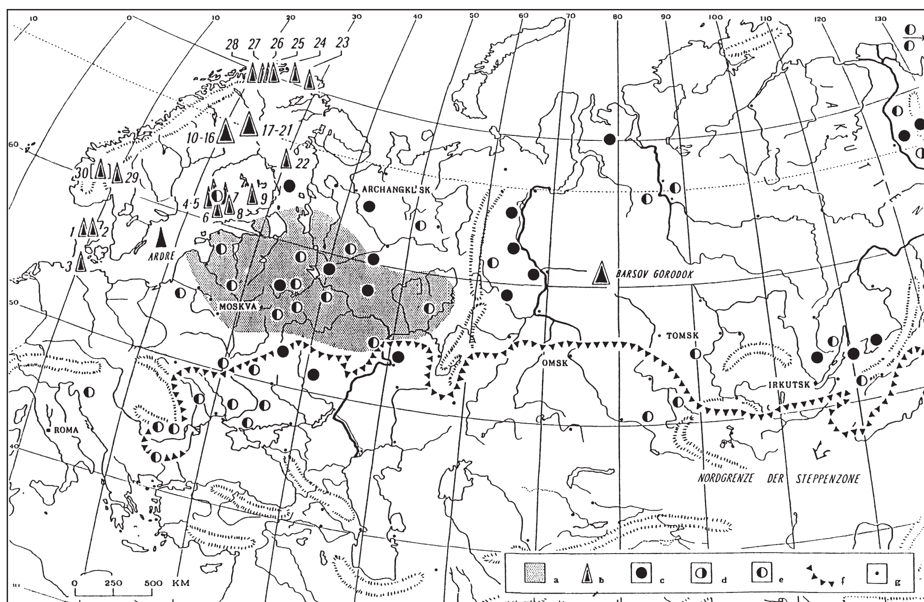
C

Taf. 26: Jakutischer Schamanenrock (A) mit Brustlatz (B) und einzelnen Motiven (A1, B1–2); Tauchvogelfigur aus West-Sibirien (C).

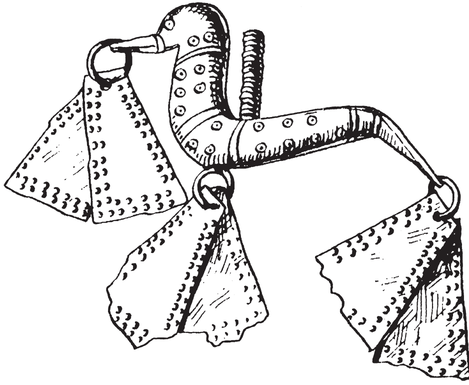
A

B

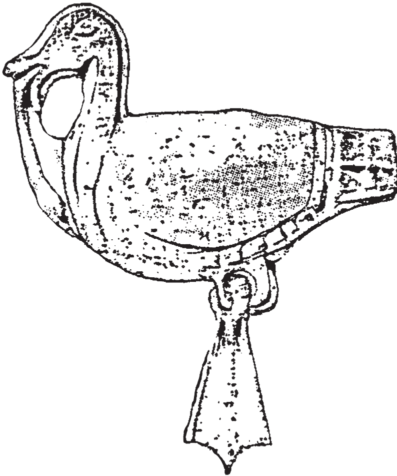
Taf. 27: Schamanistische Séancen in der ‚Königsberger Handschrift' (A) und bei Johannes Schefferus (B).



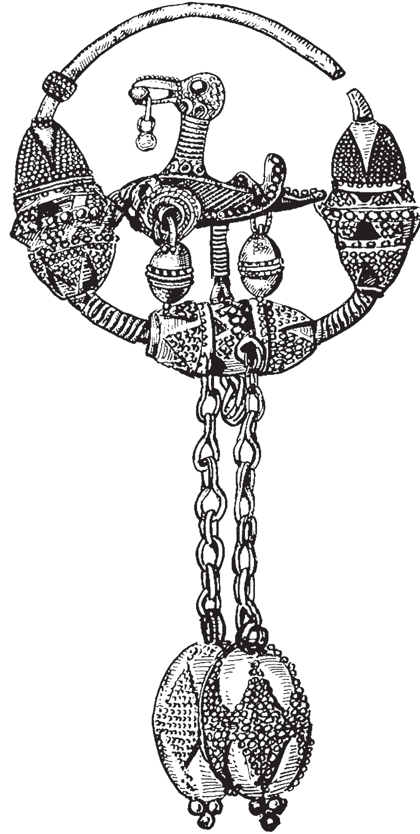
Taf. 28: Die skandinavische Verbreitung schwimmvogelförmigen Symbolgutes (b) außerhalb seiner Hauptverbreitung (a), konfrontiert mit den rezenten Belegen für den nordeurasischen Tauchvogelmythos: Tauchvogel-Belege (c), andere Erdtaucher (d–e), Nordgrenzen der Steppenzone (f), moderne Städte (g).



A

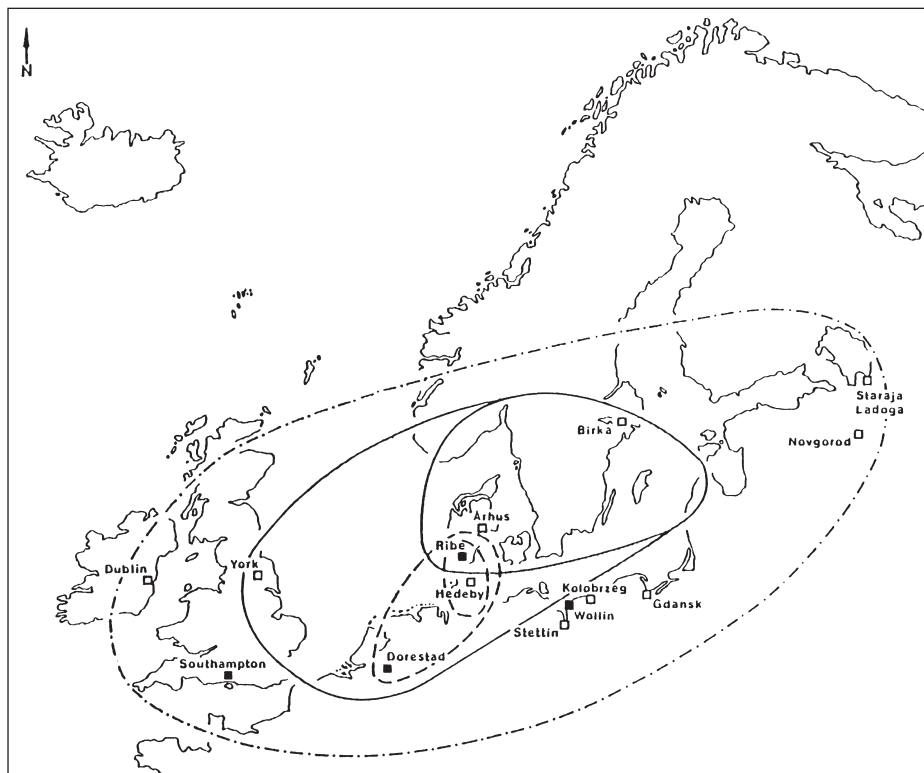


B



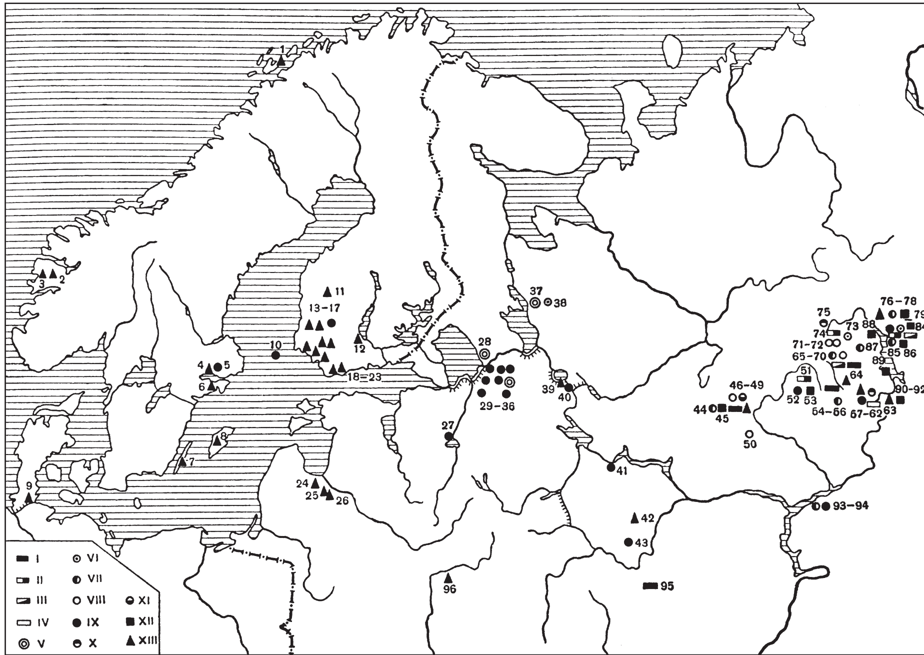
C

Taf. 29: Schwimmvogelfußförmiges Symbolgut mit der Darstellung von Gegenständen im Schnabel.

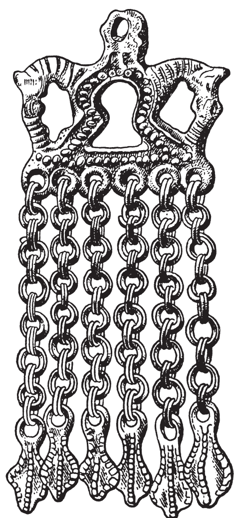


——— Verbreitung der Kämme in Phase 1
– – – – – Verbreitung der Kämme in Phase 2
–·–·–·– Verbreitung der Kämme in Phase 3
□ Städte und Märkte in denen Kämme hergestellt wurden während der Wikingerzeit
■ Städte und Märkte in denen Kämme hergestellt wurden während des 8. Jahrhunderts

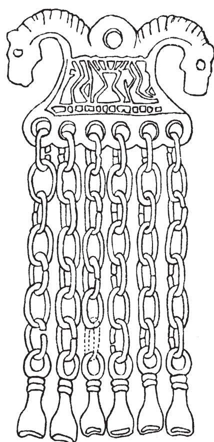
Taf. 30: Der ‚Nord-Ostseeblock' im Spiegel wikingerzeitlicher Knochenkämme.



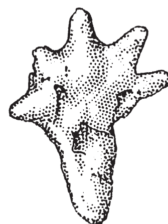
Taf. 31: Ausgewählte Typen des ‚finnisch-ugrischen' Symbolgutes mit ihrer Westverbreitung.

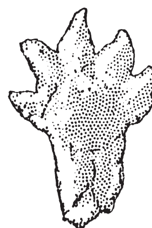


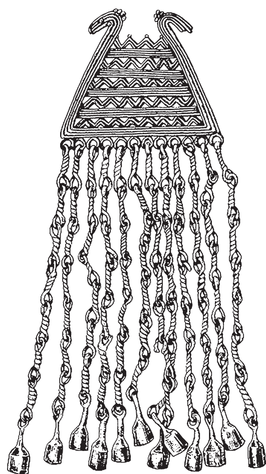
A1



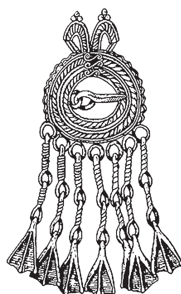
A2



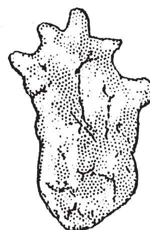




A3

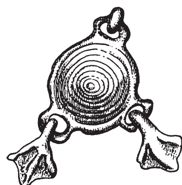


A4

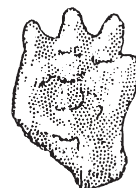




A6

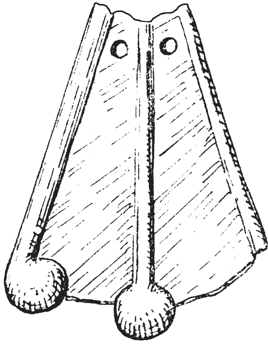


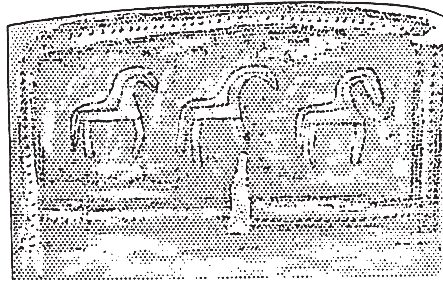
A5



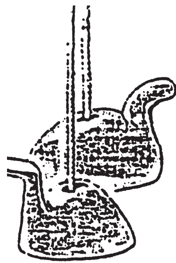
B1–4

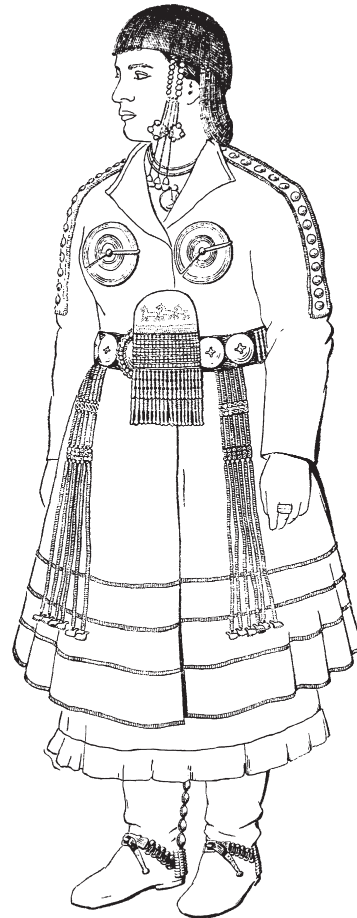
Taf. 32: Vogelfußförmige Anhänger (A1–6) und Tonmodelle von Bibertatzen in Schwimmhaltung (B1–4).

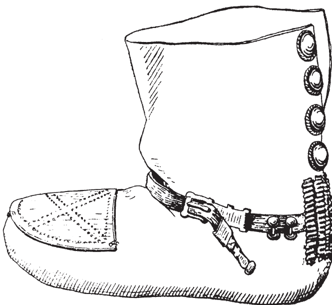

A


B1

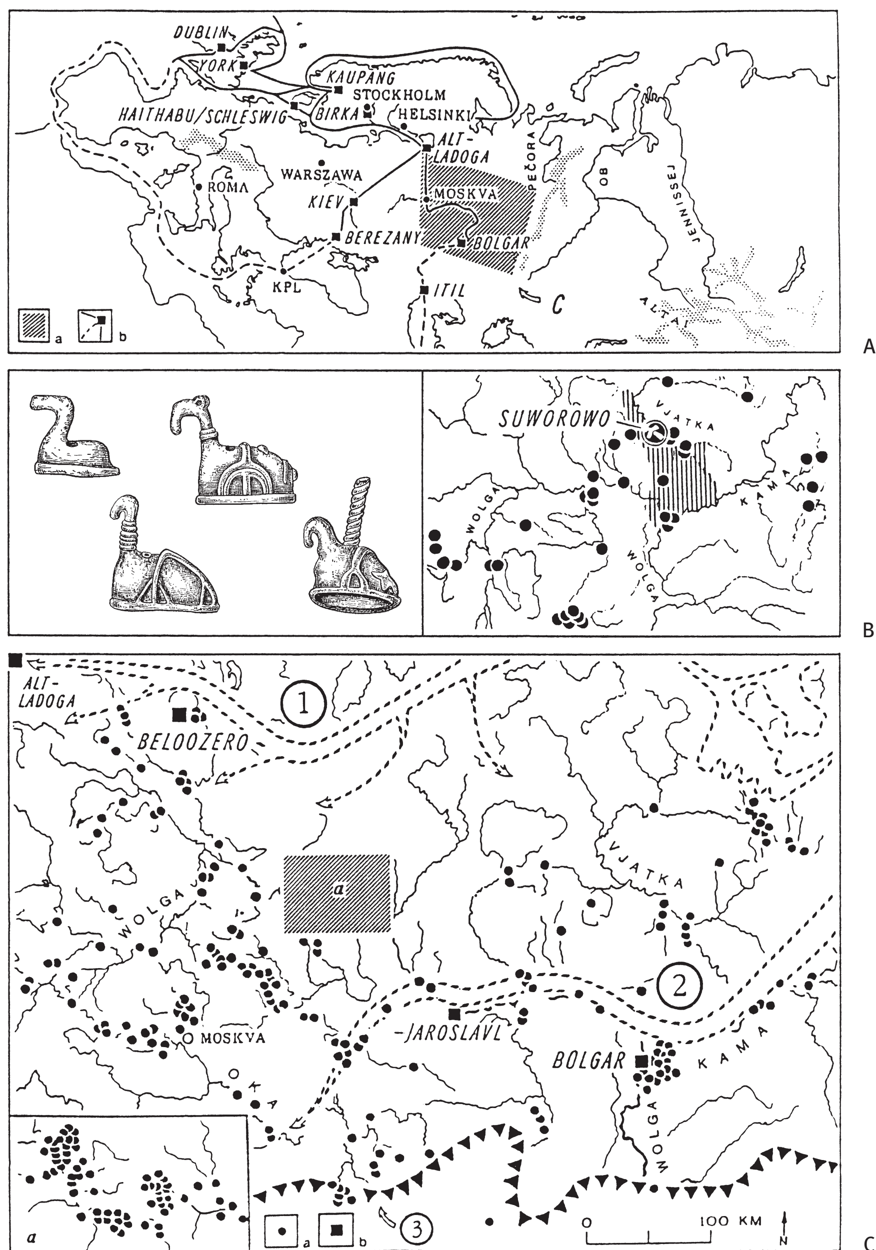

B


C1

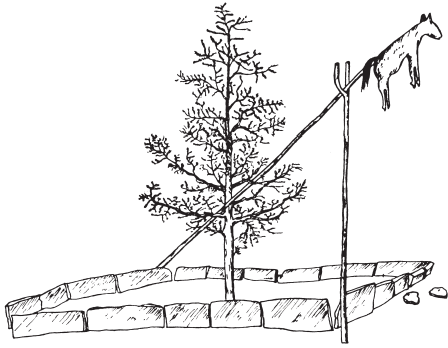

C


D

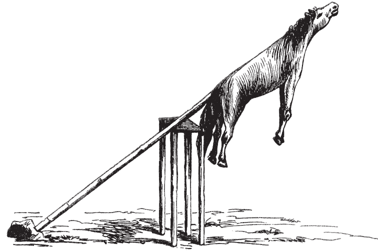
Taf. 33: Ausgewählter Schmuck der Schmiedin aus Suworowo, Grab 5, darunter Schwimmvögel (C) und ein Schwimmvogelfuß-Anhänger (A).



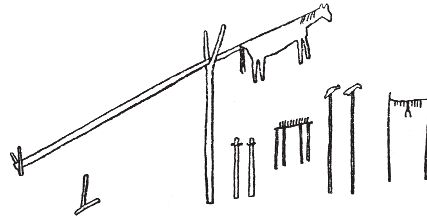
Taf. 34: A: Gesamtverbreitung des ‚finnisch-ugrischen' Symbolgutes in Tiergestalt zwischen Ladogasee und Bolgar (Kartenausschnitt a=C) in Bezug auf die wikingischen Fernverkehrswege (b); B: Schwimmvogel-Anhänger des aus Suworowo und der aselinskischen Kultur belegten Typs. C: Gesamtverbreitung des ‚finnisch-ugrischen' Symbolgutes in Tiergestalt zwischen Ladogasee und Bolgar (a); wichtige Orte (b); Wanderwege finnischer Stämme (1–2); Nordgrenze der Steppenzone (3).



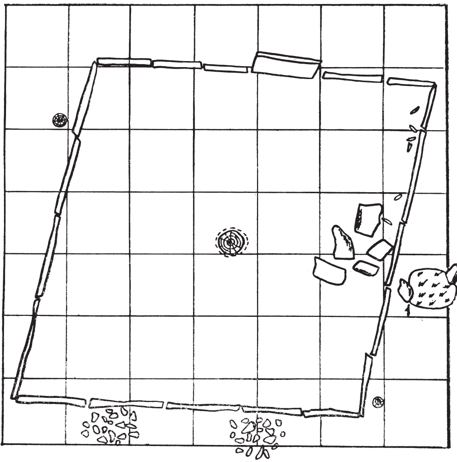
A1



B



C

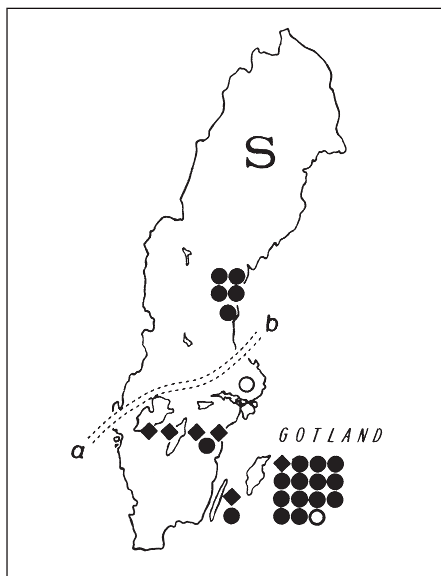


A2

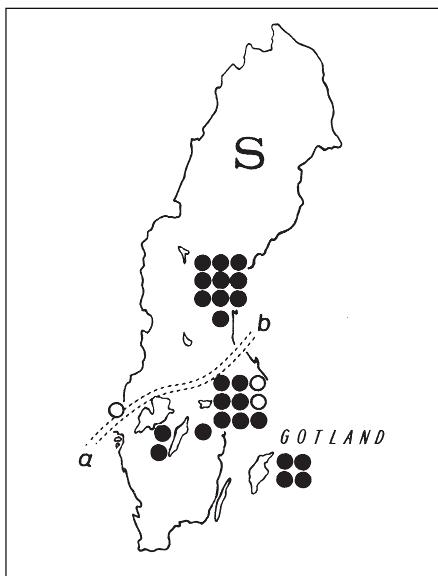


D

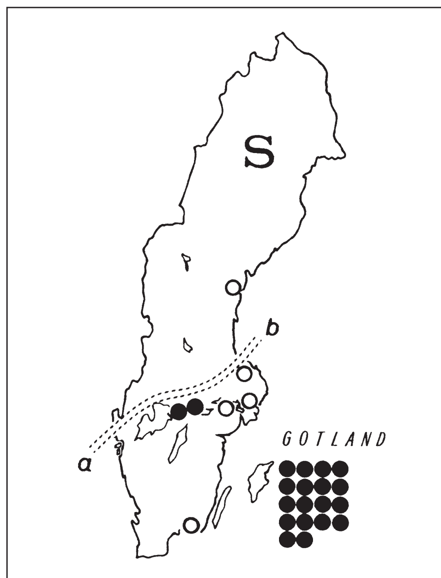
Taf. 35: Das ‚Knochenopfer' von Pferden (A–C) und Stieren (D) im archäologisch-ethnographischen Vergleich. Temenos-Anlage von Kokor' im Altai-Gebiet (A1 – 2); Rezente altaiische Pferdeopfer nach Radloff (B) und von einer altaiischen Trommel (C); Stieropfer bei den wolgafinnischen Tscheremissen nach Öhlschläger (D).



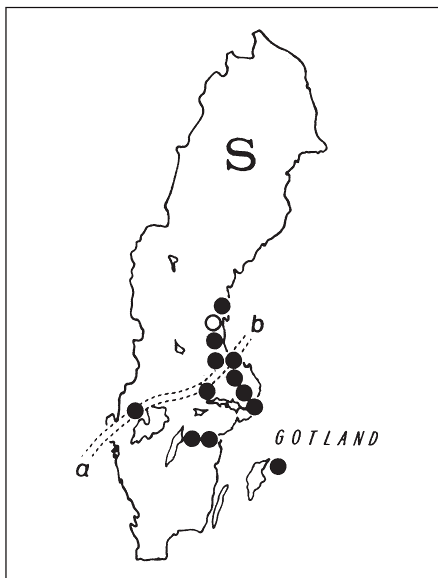
A



B



C



D

Taf. 36: Grabfunde mit Bärenphalangen der vorrömischen und römischen Eisenzeit (A), der Völkerwanderungszeit (B), der Vendelzeit (C) und der Wikingerzeit (D) in Schweden; a–b rezente Kulturgrenze zwischen überwiegend senn-/waldwirtschaftlich genutzten Gebieten.



A



A1



A2

Taf. 37: A: Tordenalk (Alca torda). – A1: Kopf. – A2: Schwimmfuss.



Taf. 38: Öhlschlägers Kupferstich des tscheremissischen Opferfestes am Sumpf Nemda bei Kasan.


A


B


B1

Taf. 39: Kupfervergoldete Halterung aus dem schonischen Zentralort Uppåkra in Form einer geflügelten Menschenfigur. A: ¾ Profil. – B: Vorderseite in Aufsicht, – B1: Linker Flügel, Detail.